الأصول التي بنى عليها المبتدعة

مذهبهم في الصفات

والرد عليها من كلام شيخ الإسلام

ابن تيمية

رحمه الله (ت ٧٢٨هـ)

تأليف
الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي

مكتبة الغرباء الأثرية

الأصول التي بنى عليها المبتدعة

مذهبهم في الصفات

والرد عليها من كلام شيخ الإسلام

ابن تيمية

رحمه الله (ت ٧٢٨ هـ)

تأليف

الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي

الجزء الأول

مكتبة الغرباء الأثرية


بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب

رسالة علمية تقدّم بها الباحث لنيل درجة العالمية العالية "الدكتوراه"

من قسم العقيدة في كلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الإسلاميةبالمدينة المنورة

وقد تكوّنت لجنة المناقشة من أصحاب الفضيلة:

(١) ـ معالي الشيخ الدكتور/ صالح بن عبد الله بن عبد الرحمن العبود مدير الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة...... مشرفًا

(٢) ـ فضيلة الشيخ الدكتور/ أحمد بن عطية بن علي الغامدي

الأستاذ بقسم العقيدة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عضواً

(٣) ـ فضيلة الشيخ الدكتور/ أحمد بن عطية الزهراني

رئيس قسم العقيدة في جامعة أم القرى بمكة المكرمة.. عضواً

وقد تمت المناقشة في ٢٠/ ٧/ ١٤١٦ هـ

وأوصت اللجنة بمنح الباحث درجة العالمية العالية «الدكتوراة» بمرتبة الشرف الأولى، مع التوصية بطبع الرسالة

شُكر وَتقْدير

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر وتقدير

الحمد لله ربّ العالمين على توفيقه، وإيّاه أسأل أن يُتمّ عليّ توفيقه وتسديده بقدرته، وأن يُحيِني مسلماً، ويُميتَني مسلماً، ويُلحقَني بالصالحين، غير مُشرك به، ولا جاحد له ولا لأسمائه وصفاته، ولا مُبدِّل قولاً غير الذي قيل لي. إنّه على كلّ شيء قدير، وكلُّ مستصعبٍ عليه يسير، وهو بمن خافه واتّقاه وطَلَبَ ما عنده ولم يُلحد في دينه رؤوف رحيم..

والصلاة والسلام على رسول الله محمّد ﷺ المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن سار علىً نهجهم واتّبع سنّتهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين..

وبعد..

يقول الرسول ﷺ: «**لا يَشْكُرُ اللهَ مَنْ لا يَشْكُر النَّاس**»[1].

* ومن هذا المنطلق: لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدّم بفائق التقدير والاحترام لهذا الصرح الشامخ؛ الجامعة الإسلاميّة، مُمثّلة بمديرها فضيلة الدكتور عبد الله بن صالح العُبيد، على رعايتها لي في دراستي الجامعيّة والعليا طيلة ثلاث عشرة سنة..

وإنّي لأحمد الله تعالى أن شرّفني بالانتساب إلى هذه الجامعة

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ٥/١٥٧، ك الأدب، باب شكر المعروف. والترمذي في الجامع الصحيح ٤/٣٣٩، ك البرّ، باب ما جاء في الشكر، وقال: «هذا حديث حسن صحيح». وأحمد في مسنده ٢/٢٩٥، ٣٠٢، ٣٨٨، ٤٩٢. وصحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة ١/١٥٨، رقم ٤١٧.

المعطاء، وهيّأ لي سبيل النهل من معينها العذب: العلمَ النافع، وعقيدة السلف صافية نقيّة خالصة لا تشوبها شائبة..

فله الحمد حمداً كثيراً طيّباً مُباركاً فيه كما يُحبّ ويرضى، وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه..

* كما أتقدّم بشكري وتقديري إلى القائمين على كليّة الدعوة وأصول الدين، والقائمين على قسم العقيدة فيها، على ما أبدوه من عناية بالعلم وطلاّبه. سائلاً الله العليّ القدير أن يُثيبهم أحسن الإثابة، ويجزيهم خير الجزاء..

* كما أنّه من الواجب عليّ أن أتقدّم بفائق شكري وتقديري إلى شيخي وأستاذي الفاضل؛ فضيلة الشيخ الدكتور صالح بن عبد الله العبود، الذي أولاني اهتمامه، وأحاطني برعايته طيلة أربع سنوات من إشرافه على هذه الرسالة؛ بذل لي خلالها وقته، وأسدى إليّ ملاحظاته، وأتحفني بتصويباته في تواضعٍ جمّ، وأدبٍ رفيع.. فأسأل الله بأسمائه الحسنى وصفاته العُلا أن يُثّبتني وإيّاه بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وأن يرزقني وإيّاه الاعتصام بالكتاب والسنّة. وأن يجزي شيخي فضيلة الشيخ صالح عنّي وعن طلاب العلم أفضل الجزاء، ويجعل ما قدّم في صحيفة حسناته يوم الدين؛ يوم تجد كلّ نفسٍ ما عملت من خيرٍ مُحضرا..

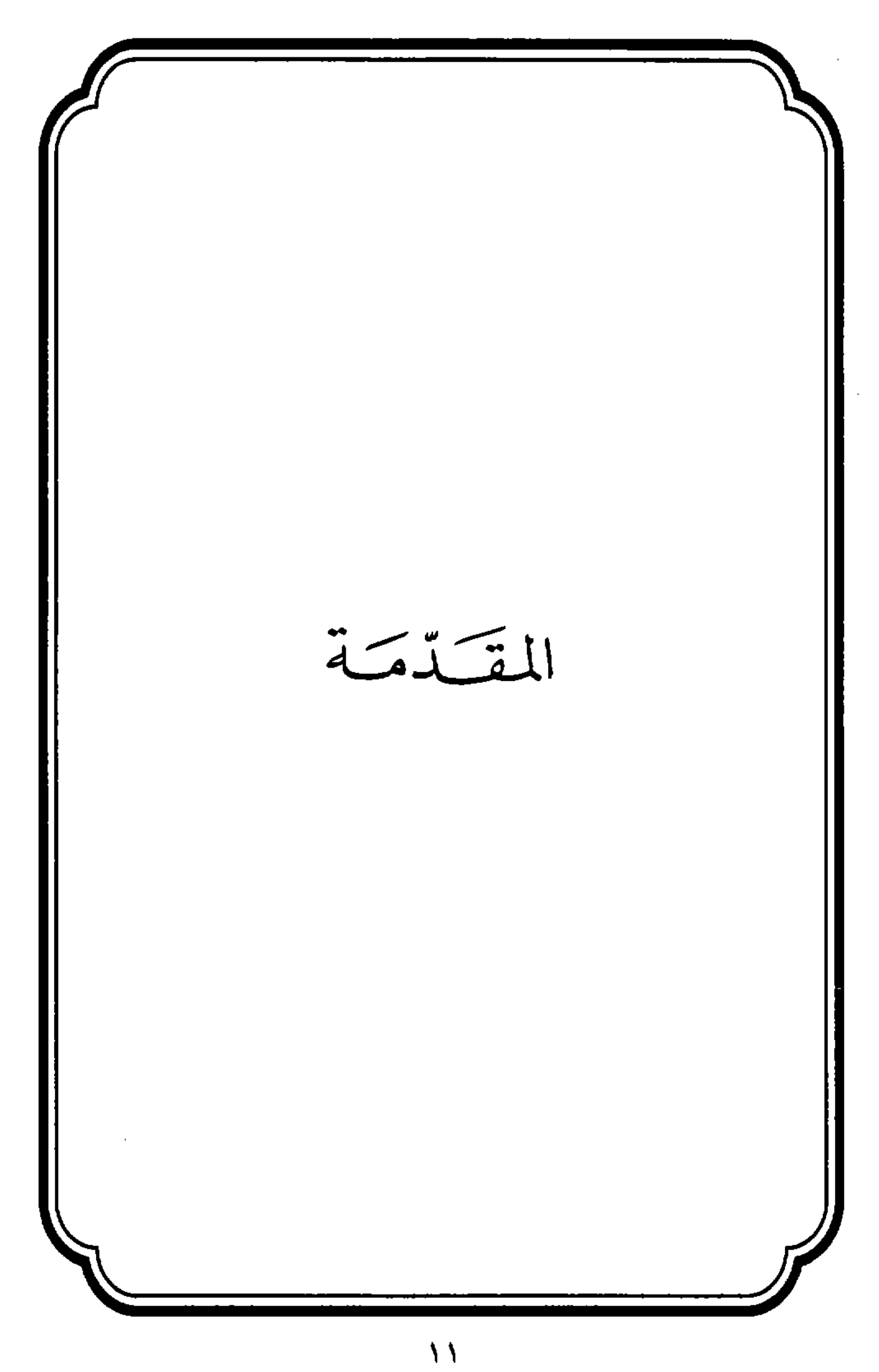
وصلى الله وسلّم على نبيّنا محمّد وعلى آله وأصحابه أفضل صلاة وأتمّ تسليم. والحمد لله ربّ العالمين.

*****

المدينة النبويّة

ليلة الثالث والعشرين من رمضان

المبارك ١٤١٥هـ



المقَدّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

* إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيّئات أعمالنا. من يهده الله فلا مُضلّ له، ومن يُضلل فلا هاديَ له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً ﷺ عبده ورسوله.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[1].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾[2].

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً. يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً ﴾[3].

«أمّا بعد: فإنّ خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمّد ﷺ، وشرّ الأمور مُحدثاتها، وكلّ بدعة ضلالة»،[4] «وكلّ ضلالة في النّار»[5].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٢.
(٢) سورة النساء، الآية ١.
(٣) سورة الأحزاب، الآيتان ٧٠، ٧١.
(٤) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٢/٥٩٢، ك الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة.
(٥) هذه الزيادة أخرجها البيهقي في السنن الكبرى ٣/٢١٤.

*** ثُمَّ أمّا بعد:**

«فإن الله سبحانه عَلِمَ ما عليه بنو آدم من كثرة الاختلاف والافتراق، وتباين العقول والأخلاق؛ حيث خُلقوا من طبائع ذات تنافر، وابتلوا بتشعُّب الأفكار والخواطر. فَبَعَثَ الله الرسل مُبشرين ومنذرين، ومبيّنين للإنسان ما يُضلّه ويهديه. وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه»[1].

* وبعث الله نبيَّنا محمداً ﷺ بالهدى ودين الحقّ بين يدي الساعة بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجًا منيراً ـ أرسله على حين فترة من الرسل، ودروس من الكتب؛ حين حُرِّف الكلم، وبُدلّت الشرائع، واستند كلّ قوم إلى أهوائهم وآرائهم، ليُخرج النَّاس من الظلمات إلى النور. فأشرقت الأرض برسالته ﷺ بعد ظلمتها، وتألّفت بها القلوب بعد شتاتها وتفرقّها، وفُرّق بين الحقّ والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغيّ، والصدق والكذب، والعلم والجهل، والمعروف والمنكر، وطريق أولياء الله السعداء وأعداء الله الأشقياء..

* ولم يمت رسول الله ﷺ حتى بيَّن للنَّاس جميع ما يحتاجون إليه، فتركهم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك..

* وكان من أعظم ما يحتاجون إليه، وبيَّنه لهم رسولُ الله ﷺ: تعريفهم بربّهم، وبما يستحقّه من الأسماء الحسنى، والصفات العُلى..

* ولقد كان فهمُ الصحابة رضوان الله عليهم لكتاب ربّهم، وسنّة نبيّهم ﷺ، واعتصامُهم بهما: حائلاً بينهم وبين التنازع والتفرقّ المذموم.

* فلقد انطلقوا من فهمهم لقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا**

---

(١) من مقدمّة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لكتاب: تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل ـ كما في العقود الدريّة لابن عبد الهادي ص ٢٩، ٣٠.

تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾(١)، فلم يُخبروا عن شيء من صفات الله تعالى، ولا غير صفاته، إلا إذا كان ربّهم جلّ وعلا قد أخبر بذلك، أو رسوله ﷺ؛ فيكون خبرهم وقولهم تبعاً لخبر الله تعالى وقوله، وخبر رسوله ﷺ وقوله، وتكون أعمالهم تابعة لأمره..

* فهكذا كان الصحابة رضي الله عنهم، وكذا كان من سلك سبيلهم؛ لم يكن أحدٌ منهم يُقدِمّ قوله ورأيه على الكتاب والسنّة، أو يُعارض النصوص بمعقوله..

* ثمّ حدثت البدع، وظهرت المعطّلة بعد انقراض عصر أكابر التابعين؛ لمّا عُرِبّت كتب الأعاجم، وقام مذهبهم على تعطيل حقيقة أسماء الله الحسنى، وصفاته العُلى، وصار أغلب ما يصفون به الربّ تعالى هو الصفات السلبيّة العدميّة.

* وقد أعرضوا عن كتاب الله تعالى، وعن سنّة رسوله محمّد ﷺ، «وأصَّلوا أصولاً تُناقض الحقّ، رأوْا أنّها تُناقض ما جاء به الرسولُ ﷺ، فقدّموها على ما جاء به الرسول ﷺ»(٢).

* وقد اعتقدوا أنّ هذه الأصول والشبهات التي عارضوا بها وحي الله عقليّات قطعيّة، ولو فهموها لعلموا أنّها جهليّات وهميّة، ووساوس إبليسيّة..

* وقد صيَّر المبتدعة هذه الأصول عمدةً لهم في توحيد الله تعالى؛ سيّما أسمائه وصفاته جلّ وعلا؛ فَبَنَوْا عليها مذهبهم، ثُمّ ما ظنّوا أنّه يُوافقها من القرآن والسنّة احتجّوا به اعتضاداً لا اعتماداً، وما خالفها ردُّوه

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٤٠. وانظر: المصدر نفسه ٦/ ٥١٥.

أو تأوّلوه[1].

* فعارضوا بهذه الأصول والأقيسة التي استنبطوها من قواعد اليونان: وحيَ ربّهم الرحمن..

وأوردوا على النّاس شبهات، بكلمات متشابهات، لا يفهم كثيرٌ من النّاس مقصودهم بها، ولا يُحسن أن يُجيبهم عنها؛ فخدعوا جُهّال النّاس بما يُشبّهون عليهم.

وحرّفوا كتاب الله، وألحدوا في دين الله، وقالوا على الله، وفي الله، وفي كتاب الله بغير علم.

فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب[2].

* وقد قيّض الله تعالى لهم «بقايا من أهل العلم؛ يدعون من ضلّ إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحيون بكتاب الله الموتى، ويُبَصِرّون بنور الله أهل العمى.

فكم من قتيلٍ لإبليس قد أحيوه، وكم من ضالّ تائهٍ قد هدوه. فما أحسن أثرهم على النّاس، وأقبح أثر النّاس عليهم[3].

* ولقد كان أحد هؤلاء الأئمة الأعلام: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية رحمه الله تعالى، الذي أبطل وفنّد أصول المبتدعة، وردَّ على أصحابها بأبلغ ردٍّ وأفحمه..

* ومن الأصول التي فنّدها: ما يتعلّق بصفات الله تعالى؛ إذ أنّ

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/٥٨، ٥٩. ومنهاج السنة النبوية له ٧/٣٧.

(٢) مستفادة من خطبة الإمام أحمد بن حنبل في مقدّمة كتابه الردّ على الجهمية والزنادقة ص ٨٥.

(٣) الرد على الجهميّة والزنادقة للإمام أحمد ص ٨٥.

المبتدعة أصّلوا في باب الصفات أصولاً كثيرة تستلزم تعطيلَ الباري جلّ وعلا عن صفاته. .

* ولقد أحببتُ أن يكون موضوع بحثي لنيل درجة العالمية العالية «الدكتوراة»: دراسة هذه الأصول، والردّ عليها بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله؛ لأنّه خير من خَبِرَها ـ في نظري ـ وأفضل من ردَّ عليها. .

فجاء عنوان البحث: (الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات. والردّ عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية).

* أهمية الموضوع، وسبب اختياري له:

* صلة هذا الموضوع بصفات الله تعالى تكسبه أهميّة كبرى؛ إذ شرف العلم من شرف المعلوم. .

وأي معلوم أشرف وأجلّ من الله عزّ وجلّ. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «العلم بالله، وما يستحقّه من الأسماء والصفات، لا ريب أنّه ممّا يُفضِلّ الله به بعض النّاس على بعض، أعظم ممّا يُفضِلّهم بغير ذلك من أنواع العلم»[1].

* ثمّ كون مباحث هذا الموضوع في توحيد الأسماء والصفات يُضفي عليه أهميّة عُظمى؛ إذ التوحيد ـ ومنه توحيد الأسماء والصفات ـ أول الدين وآخره. .

* وممّا يُضفي على هذا الموضوع أهميّة أيضاً: المسائل التي اشتمل عليها؛ وجُلُّها لم يُتطرّق إليها في تصانيف مفردة، ولم تُبحث تحت عناوين منفردة، باستثناء أقوال شيخ الإسلام رحمه الله المتناثرة في بطون كُتبه، وكذا أقوال تلميذه العلاّمة ابن القيّم رحمه الله تعالى.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢٩.

* ومَنْ يعلم مَنْ هو شيخ الإسلام ابن تيمية؛ ذلك العالم الفذّ، والإمام البارز، الذي حباه الله تعالى بموهبة استحضار الأدلّة، والترجيح بين المسائل؛ حتى لكأنّ العلم بين عينيه رضي الله عنه: يُدرك أنّ ربط الردود بكلامه الذي يقوم على الأدلة الصحيحة، والاستنباطات الصريحة، والشروحات الواضحة الفصيحة: يجعل هذا الموضوع ذا أهميّة خاصّة.

* فهذه الميزات التي تحلّى بها هذا الموضوع، من أسباب اختياري له. .

* أضف إلى ذلك بعض الأسباب الأخرى. .

ومن أهمّها: الامتداد الواضح القويّ لمذهب المبتدعة، وانتشاره العريض في الأماكن المختلفة من العالم الإسلاميّ. .

* فالجهميّة وإن لم يكن لهم وجود بهذا الاسم في أيامنا هذه، إلا أنّ معتقداتهم دخلت على المعتزلة، والأشعريّة، والماتريديّة. .

* والمعتزلة وإن كانوا لا يُوجدون اليوم بهذا الاسم، إلا أنّ عقيدتهم في الصفات يحملها الشيعة على اختلاف طوائفهم، والإباضيّة على اختلاف بلدانهم. .

* وأفكار الفلاسفة التي تغلغلت في عقول كثيرٍ من المنتسبين إلى الإسلام اليوم، ولا سيّما العلمانيّين منهم. .

* والأشعريّة والماتريديّة تمدّان أذرعهما كالاخطبوط في بقاع شتّى من العالم الإسلاميّ، ويُسمّون أنفسهم ـ زوراً ـ بأهل السنّة والجماعة. .

ويُساعدهم على ذلك:

١ ـ تبنّي كثير من الجامعات لمعتقدات الأشعريّة والماتريديّة، وإدخال ذلك في مناهج التعليم لديها. .

٢ ـ كثرة الكتب التي تُطبع محقّقة أو بدون تحقيق؛ سواء أكانت إحياء لمصدر، أو إنشاءً لمرجع، وكلّها تخدم مذهب الأشعريّة والماتريديّة. .

٣ ـ استمرار الدروس التي تُلقى في مساجد المسلمين، ويُقرّر فيها مذهب الأشعريّة والماتريديّة في الصفات. .

٤ ـ استخدام مشايخ الطائفة الأشعريّة لسلطتهم على العوامّ؛ بمنعهم من أخذ الأصول من غير المذهب الأشعريّ، وحثّهم على حفظ المتون التي أُلّفت في تقريره.

* ولكنّ قوّة هذا التيار البدعيّ، ونشاطه المتواصل، يُقابل الآن ـ بحمد الله ـ بطائفة تحمل أفكار السلف الصالح رحمهم الله، وتتبنّى معتقداتهم القائمة على الكتاب والسنّة، وتسير على منهجهم في الاستدلال، وتنشر الكتب التي تخدم مذهبهم وتوضّحه. .

والجامعات المباركة المنتشرة في هذه البلاد من روافد الخير لهذا التيّار السلفيّ؛ بنشرها لهذا المعتقد بين أبناء العالم الإسلاميّ، وحضّها أبناءها الطلاب على تحقيق المخطوطات، ودراسة الموضوعات التي تُوَضّح هذا المعتقد الصافي، وتردّ على المعتقدات التي تُخالفه. .

* المنهج الذي سرت عليه في كتابة هذا البحث:

سلكت في كتابة هذا البحث ـ مستعيناً بالله تعالى ـ المنهج الآتي:

١ ـ منهجي في تبويب الرسالة:

* لمّا كان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قد جمع الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى تحت ثلاثة أدلّة، فإنّي أفردت لكلّ دليلٍ من هذه الأدلّة باباً من أبواب هذه الرسالة. .

وصدَّرت هذه الأبواب بدليل الأدلّة، وأصل الأصول عند المبتدعة؛ وهو تقديمهم ما يزعمون أنّه عقل على النقل، وأفردت له باباً مستقلاً..

* ثمّ قسّمت كلّ باب من هذه الأبواب إلى فصلين..

* فصلٌ في عرض الدليل عند المبتدعة، وشرحه، وتوجيه استدلالهم به على مذهبهم في صفات الله تعالى..

* وفصلٌ في نقد الدليل، والردّ على الأصول المندرجة تحته من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله..

فصارت الرسالة ذاتِ شِقّين؛ أحدهما في العرض، والثاني في النقض.

٢ ـ منهجي في عرض مذاهب المبتدعة:

* * ولعرض مذاهب فرق المبتدعة وأصولها في الصفات: قرأتُ كلّ ما تيسّر لي جمعه من مصادر ومراجع كَتَبَهَا المبتدعة في تقرير مذهبهم، وذِكْرِ أصولهم التي بَنَوْا عليها هذا المذهب..

* وقد اعتمدت في نقل كلام المبتدعة على كتبهم، باستثناء مواضع رجعت فيها إلى ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم؛ لعدم وقوفي على ذلك في كتبهم التي بين يَدَيْ..

وابن تيمية رحمه الله ينقلُ عن خصومه نقل الأمين العادل النزيه، وينسب الرأي لصاحبه، لا يُخطئ في النسبة قطّ ـ وفق ما تبيَّن لي عند مقارنة ما نسبه إلى المبتدعة، بما ذكروه في كتبهم..

* وقد أنقلُ عن المبتدعة بالواسطة، كما فعلتُ في بعض المواضع، لعدم تمكّني من العثور على الكتاب الذي ذكر المسألة المُراد توثيقها..

* وقد استعنت بشرح شيخ الإسلام رحمه الله لأدلّة المبتدعة، وأصولهم المندرجة تحتها، وبيانه رحمه الله لوجه استدلالهم بها على

مذهبهم في الصفات: على فهم أقوال المبتدعة، وإيضاحها، وبيانها؛ لدقّة عبارته، ووضوح أسلوبه وسلاسته؛ الأمر الذي يفتقر إليه كلام المبتدعة.

وهذا كثيراً ما يحدث في التوطئة لأية مسألة أُريد بحثها..

٢ ـ منهجي في نقض أصول المبتدعة:

* * أمّا في نقض أصول المبتدعة، والردِّ على الأدلّة التي تجمعها: فإنّي قرأتُ كتب شيخ الإسلام كلّها الموجودة بين أيدينا؛ المطبوع منها، والمخطوط؛ فلم أستثنِ من ذلك كتاباً من كتبه، ولو لم يكن مظنّة وجود مطلوبي؛ لعلمي أنّ شيخ الإسلام رحمه الله يُكرّر قوله في مناسبات مختلفة، ومواضع متفرّقة..

وقد اعتمدت في نقل كلام شيخ الإسلام رحمه الله على كتبه، باستثناء بعض المواضع، التي رجعت فيها إلى ما نقله تلميذه العلامة ابن القيّم رحمه الله عنه.

٤ ـ منهجي العامّ في هذه الرسالة:

أ ـ عند توثيقي لمسألة ما عند المبتدعة: أنقل قول أحد علمائهم فيها، ثمّ أُحيل إلى من ذكرها منهم، مُرتّباً كتبهم حسب تسلسل وفيات مؤلّفيها..

ب ـ وكذا عند ردّي على أيّ دليلٍ من أدلّة المبتدعة، أو أي أصلٍ من أصولهم المندرجة تحت هذه الأدلّة: أختار أجمعَ أقوال شيخ الإسلام، وأشملَها، فأذكره بنصِّه، ثمّ أُحيل إلى أقواله الأخرى التي قاربته في المعنى..

ج ـ ما نقلته عن أحدٍ بنصّه، فإنّي أضعه بين قوسين كبيرين، وأذكر اسم المصدر دون كلمة: انظر.

د ـ إن تصرّفت في اللفظ، أو جمعت الأقوال المتّحدة في المعنى، المتقاربة في اللفظ في قولٍ واحد بصياغتي، فإنّي أقول: انظر، ثمّ أذكر المصادر التي ذَكَرَتْ هذا المعنى.

هـ ـ إذا ذكرت اسم كتابٍ، فإنّي أُتبعه بذكر اسم مؤلّفه بجواره. وهذه قاعدة مطّردة في جميع صفحات هذه الرسالة، لم أشذّ عنها فيما أعلم.

و ـ قد أُكرِّر عبارة شيخ الإسلام رحمه الله أكثر من مرّة، إن كانت تصلح للاستشهاد في مواضع متعدّدة. هذا إن رأيت فائدة في تكرارها.

ز ـ حاولت أثناء عرضي لمذاهب المبتدعة في الصفات: أن أربط الحاضر بالماضي؛ لأوضّح مدى التغيُّر الذي طرأ على مذاهب المبتدعة ـ إن كان ثمّة تغيُّر ـ وهذا بدا جليّاً أثناء دراستي لمذهَبَيْ الأشعريّة، والماتريديّة؛ إذ تبيَّن لي إثر انتهائي من عرض مذهبهم أنّ التغيُّر كان واضحاً على الأشعريّة، والانحراف عن الخطّ المستقيم، صار أكثر عند متأخّريهم؛ بخلاف الماتريديّة الذين بقيت آراؤهم متوافقة مع آراء مؤسِّس مذهبهم..

ح ـ قمتُ بعزو الآيات القرآنيّة التي وردت في الرسالة إلى مواضعها في القرآن الكريم؛ بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

ط ـ خرّجت الأحاديث النبويّة الواردة في الرسالة من كتب السنّة، ناقلاً حكم العلماء عليها ـ إن وُجِد ـ إلا إذا كان الحديث في الصحيحين، أو أحدهما، فإنّي أكتفي بتخريجه منهما لصحة الأحاديث فيهما..

ي ـ خرّجتُ الآثار الواردة في الرسالة من كتب أصحابها، أو من نقلوا عنهم، واجتهدت في ذلك قدر المستطاع..

ك ـ عرّفت بالأعلام الذين ورد ذكرهم في الرسالة، مدعِّماً ذلك بأقوال شيخ الإسلام ابن تيمية التي وضّحت جوانب كثيرة من مذهب العَلَم ومعتقده. .

ل ـ لم أُترجم لمشاهير الصحابة رضي الله عنهم، ولا الأئمة الأربعة رحمهم الله، ولا العلامة ابن القيم رحمه الله؛ لشهرتهم. .

م ـ عرّفت بالفرق والطوائف التي ورد ذكرها في هذه الرسالة عند أول ورودٍ لها. .

ن ـ وكذا اجتهدت في بيان معنى الألفاظ الغريبة، أو المصطلحات الفلسفيّة أو الكلاميّة.

ومن أراد معرفة معنى لفظٍ سبق بيانه، فبإمكانه مراجعة فهرس الألفاظ. .

س ـ اجتهدت في نسبة الأبيات الشعريّة التي ورد ذكرها في الرسالة إلى قائليها. .

ع ـ جعلت أول صحيفة في الباب في ذكر اسم الباب، واسم الفصول المندرجة تحته.

وكذا الحال بالنسبة للفصول التي تحتها مباحث، والمباحث التي تحتها مطالب.

ف ـ أنهيت الرسالة بخاتمة سجّلتُ فيها أهم النتائج.

ص ـ ذيّلتُ الرسالة بفهارس فنيّة للآيات القرآنية، والأحاديث النبويّة، والآثار، والألفاظ الغريبة، والأعلام المترجم لها، والفرق والطوائف، وثبت للمصادر والمراجع، وختمتها بفهرس تفصيليّ للموضوعات. .

* خطة البحث:

الرسالة تشتمل على مقدّمة وتمهيد وأربعة أبواب وخاتمة.

أما المقدمة فتشتمل على:

ـ أهمية البحث وسبب اختياره، والمنهج الذي سلكته في كتابته، وخطة البحث.

وأمّا التمهيد ففيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الأصل.

المسألة الثانية: المراد بالمبتدعة.

المسألة الثالثة: المصادر التي استقى منها المبتدعة مذهبهم فى الصفات.

المسألة الرابعة: نبذة عن أصول أهل السنة والجماعة في الصفات.

المسألة الخامسة: ترجمة موجزة لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

الباب الأول: تقديم ما يُزعم أنّه العقل على النقل

(أصل أصول المبتدعة في الصفات)

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: تقديم المبتدعة لما يزعمون أنّه العقل على النقل.

وفيه ثلاث مباحث:

المبحث الأول: مستند المبتدعة في تقديم ما يزعمون أنّه العقل على النقل (القانون الكلّي).

المبحث الثاني: القانون الكلي امتدادٌ لأقوال المعطلة الأولين.

المبحث الثالث: القانون الكلي عند المعطلة المتأخرين (بعد الرازي).

الفصل الثاني: نقض شيخ الإسلام رحمه الله للقانون الكلي،

وردّه على أتباعه الذين يتوهمون حصول التعارض بين العقل والنقل.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الخطوط العامة في ردود شيخ الإسلام ابن تيمية على من ادعى وقوع التعارض بين العقل والنقل.

المبحث الثاني: الردّ التفصيلي على القانون الكلى.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: مناقشة شيخ الإسلام لنص القانون الكلي.

المطلب الثاني: مقابلة قانونهم الفاسد بقانون شرعي مستقيم.

المطلب الثالث: الشرع الصحيح والعقل الصريح غير متعارضين.

المطلب الرابع: العقل المزعوم عارض من النقل ما عُلم بالاضطرار ثبوته.

المطلب الخامس: الآثار والنتائج الفاسدة المترتبة على هذا القانون.

المطلب السادس: حال من عارض الكتاب والسنة وأعرض عنهما.

الباب الثاني: دليل الأعراض وحدوث الأجسام

وفيه فصلان:

الفصل الأول: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند فرق المبتدعة.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الجهميّة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الجهميّة.

المطلب الثاني: وجه استدلال الجهميّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات.

المبحث الثاني: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المعتزلة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المعتزلة.

المطلب الثاني: وجه استدلال المعتزلة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات.

المبحث الثالث: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الكلابيّة والأشعريّة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الكلابيّة والأشعريّة.

المطلب الثاني: وجه استدلال الكلابيّة والأشعريّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات.

المبحث الرابع: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة.

المطلب الثاني: وجه استدلال الماتريديّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات.

المبحث الخامس: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبّهة.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم المشبّهة في عرف السلف رحمهم الله.

المطلب الثاني: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبّهة.

المطلب الثالث: وجه استدلال المشبّهة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات.

الفصل الثاني: الردّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على الفرق المبتدعة صاحبة هذا الدليل، ونقض دليلهم.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: موقف شيخ الإسلام من دليل الأعراض وحدوث الأجسام بمجمله.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: صعوبة هذه الطريق.

المطلب الثاني: بدعيّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المطلب الثالث: ذم علماء المسلمين لدليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المطلب الرابع: وجود طرق شرعيّة بديلة عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المطلب الخامس: ما يلزم من اعتمد على دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المطلب السادس: تسلّط أعداء الإسلام على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المبحث الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لنصّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مناقشة المقدّمة الأولى من الدليل: (قولهم بإثبات الأعراض على وجه العموم).

المطلب الثاني: مناقشة المقدّمة الثانية من الدليل: (قولهم بإثبات الأكوان الأربعة).

المطلب الثالث: مناقشة قول المبتدعة في الخلق والمخلوق، وفي الفعل والمفعول. وقولهم بامتناع حوادِث لا أول لها..

المطلب الرابع: مناقشة المبتدعة في إطلاقهم لفظ الجسم على الله تعالى نفياً أو إثباتاً.

المبحث الثالث: ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على شبه نفاة الصفات الاختيارية.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الردّ على قولهم: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضِدّه.

المطلب الثاني: الردّ على قولهم: لو كان الله قابلاً لحلول الحوادِث في ذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، ولو كان قابلاً لها في الأزل، لزم وجود حوادِث لا أولّ لها.

المطلب الثالث: الردّ على قولهم: قيام الحوادِث به ـ جلّ وعلا ـ أفولٌ وتغيُّر، والله منزّه عن ذلك.

المطلب الرابع: الردّ على قولهم: لو كانت الصفات الاختياريّة صفات كمال: للزم عدم كمال الله قبل اتّصافه بها. وإن كانت صفات نقص: وَجَبَ تنزيه الله تعالى عنها. (وهي الشبهة الأساسيّة لمتأخّري الأشعريّة في تعطيل الباري عن أفعاله الاختياريّة).

المبحث الرابع: الردّ على استدلال المبتدعة بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام على مذهبهم..

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الردّ الإجمالي على استدلال المبتدعة بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام على مذهبهم..

المطلب الثاني: الردّ التفصيليّ على استدلال المبتدعة بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام على مذهبهم..

الباب الثالث: دليل الاختصاص:

وفيه فصلان

الفصل الأول: دليل الاختصاص عند بعض الأشعريّة.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مصدر دليل الاختصاص.

المبحث الثاني: ذكر أقوال من أخذ بهذا الدليل من الأشعريّة.

المبحث الثالث: إيضاح ما تقدّم من أقوال، وبيان وجه استدلال من استدلّ من الأشعرية بهذا الدليل على نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء عن الله تعالى.

الفصل الثاني: نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لدليل

الاختصاص:

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: بيان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لضعف دليل الاختصاص.

المبحث الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لنصّ دليل الاختصاص.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لمقدّمة دليل الاختصاص الأولى: المخصّص يفتقر إلى مُخصِّص.

المطلب الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لمقدّمة دليل الاختصاص الثانية: كلّ ما يفتقر إلى مُخصِّص فهو حادِث.

المبحث الثالث: بيان تناقض أصحاب دليل الاختصاص.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تناقض أصحاب هذا الدليل في دعواهم افتقار المُخصَّصات إلى مُخصِّص.

المطلب الثاني: تناقض أصحاب هذا الدليل في نفي المقدار عن الذات، وإثباته للصفات.

المبحث الرابع: بيان ما في لفظ الاختصاص من الإجمال..

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الردّ الإجمالي على إطلاق المبتدعة لفظ «الجهة»، و«الحيّز»، و«الحدّ»، و«المكان» نفياً أو إثباتاً.

المطلب الثاني: الردّ التفصيليّ على إطلاق المبتدعة لفظ «الجهة»، و«الحيّز» و«الحدّ»، و«المكان» نفياً أو إثباتاً.

الباب الرابع: دليل التركيب

وفيه فصلان:

الفصل الأول: دليل التركيب عند فرق المبتدعة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دليل التركيب عند المتفلسفة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل التركيب عند المتفلسفة.

المطلب الثاني: وجه استدلال المتفلسفة بدليل التركيب على نفي الصفات عن الله تعالى..

المبحث الثاني: دليل التركيب عند المعتزلة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل التركيب عند المعتزلة.

المطلب الثاني: وجه استدلال المعتزلة بدليل التركيب على نفي الصفات عن الله تعالى..

الفصل الثاني: الردّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على الفرق المبتدعة صاحبة هذا الدليل، ونقض دليلهم.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من دليل

التركيب بمجمله.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: لفظ التركيب من الألفاظ المجملة.

المطلب الثاني: طعن بعض المبتدعة في دليل التركيب.

المبحث الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لنص دليل التركيب.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في تقسيمهم الوجود إلى قديم وحادِث، أو واجب وممكن.

المطلب الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في أخصّ وصف الله عندهم.

المطلب الثالث: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لأصحاب دليل التركيب في قولهم: المُركّب مفتقر إلى جُزئه.

المطلب الرابع: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله للمتفلسفة في قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

المبحث الثالث: ردود شيخ الإسلام رحمه الله التفصيليّة على بعض الشبهات التي أثارها أصحاب دليل التركيب.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الردّ على تسمية أصحاب دليل التركيب تعطيلَ الصفات توحيداً.

المطلب الثاني: نقض استدلال أصحاب دليل التركيب بما في القرآن

من تسمية الله نفسه «أحداً»، و«صمداً» على نفي صفات الله تعالى.

* ثمّ أنهيت البحث بخاتمة سجّلت فيها أهمّ النتائج التي توصلّت إليها في هذا البحث..

* هذا، وإنّي لآمل أن أكون قد سلكت المسلك العلميّ في كتابة هذه الرسالة..

* وما كان في هذه الرسالة من صواب: فهو من توفيق الله تعالى لي، ونعمه وآلائه ـ التي لا تُعدّ ولا تُحصى ـ عليّ، فله الحمد على أفضاله العظيمة، ونعمائه العميمة؛ فلولاه ما كنت لأكتبَ حرفاً، ولا أسطر سطراً؛ فهو المنّان جلّ وعلا، والتوفيق بيده.

فالحمد له أولاً وآخراً، والشكر له ظاهراً وباطناً، حمداً وشكراً يليقان بعظمته وجلاله..

* أمّا ما في هذه الرسالة من خطأ وزلل، فهو منّي، ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه..

«فيا أيُّها القارئ له، والناظر فيه، هذه بضاعة صاحبها المزجاة، مسوقة إليك. وهذا فهمه وعقله معروض عليك، لك غُنمه، وعلى مؤلّفه غُرمه، ولك ثمرته، وعليه عائدته. فإن عُدِم منك حمداً وشكراً، فلا يُعدَم منك عُذراً. وإن أبيتَ إلا الملام، فبابه مفتوح. وقد استأثر الله بالثناء وبالحمد وولّى الملامة الرجلا

والله المسؤول أن يجعله لوجهه خالصاً، وينفع به مؤلّفه وقارئه وكاتبه في الدنيا والاخرة، إنّه سميع الدعاء، وأهل الرجاء، وهو حسبنا ونعم الوكيل»[1].

وصلى الله على محمّدٍ وعلى آله وأصحابه أجمعين

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين لابن القيم ص ٧، ٨.

التمهيد

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الأصل.

المسألة الثانية: المراد بالمبتدعة.

المسألة الثالثة: المصادر التي استقى منها المبتدعة مذهبهم في الصفات.

المسألة الرابعة: نبذة عن أصول أهل السنّة والجماعة في الصفات..

المسألة الخامسة: ترجمة موجزة لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

التمهيد

* لمّا كان موضوع البحث هو دراسة الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى، والردّ عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى..

* فإنّي ـ بعون الله ـ أوضِّح بإيجاز عناصر هذا العنوان التي تستلزم البيان..

* ومن ذلك: كلمة الأصول، وكلمة المبتدعة..

ثمّ أُعرِّج على ذكر المصادر التي استقى منها المبتدعة مذهبهم في الصفات..

* وكمدخلٍ لذكر أصول المبتدعة في الرسالة[1]: أذكر أصول أهل السنّة والجماعة في الصفات، والتي بُنيت على قال الله، وقال رسول الله ﷺ؛ ليُعلم الفرق بين الموردين ـ وبِضِدِّها تتميَّز الأشياء..

* أمّا مَنْ كانت الردود على أصول المبتدعة من كلامه؛ وهو علَم الأعلام، وشيخ الإسلام، فمن حقِّه أن يُترجم له ترجمةً موجزةً، رغم شهرته التي طبّقت الآفاق..

* لذا كان التمهيد يشتمل على خمس مسائل..

*****

المسألة الأولى

تعريف الأصل

* الأصل في اللغة: واحد الأصول..

وهو الشيء الثابتُ المُسْتَحْكَمْ..

يُقال: صار فلانٌ ذا أصلٍ: إذا وَجَد ما ينتسب إليه من أهلٍ وعشيرة..

وفلانٌ لا أصل له، ولا فصل: أي لا نَسَب له، ولا لِسان..

ويُقال: هذا الشيء ذو أصلٍ: إذا ثَبَتَ، ورَسَخَ، واسْتَحْكَمْ..

ورجلٌ أصيل الرأى: أي مُحكَم الرأي..

واستأصل الشيء: أي قلعة من أصله[1]..

فيُفهم من المعنى اللغوي: أنّ الأصل: هو الشيء الثابت الراسخ، الذي يُمكن الارتكاز عليه، أو الاستناد إليه، أو البناء عليه، أو الانتساب إليه.

* ويُمكن على هذا أن نُعرّفه اصطلاحاً بأنّه: الأساس الذي يرتكز إليه البناء؛ سواء أكان البناء حسيّاً أو معنوياً..

* ملاحظة ضروريّة:

* عرفنا أنّ الأصل هو الشيء الثابت الراسخ المستحكم..

---

(١) انظر هذه التعريفات في: الصحاح للجوهري ٤/١٦٢٣. وغريب الحديث للحربي ٢/ ٨٢٠. وأساس البلاغة للزمخشري ص ١٧، ١٨. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٢٤٢. والمعجم الوسيط لمجموعة من المؤلفين ص ٢٠.

وبالنظر إلى أصول المبتدعة؛ سيّما أصولهم في الصفات: نجد أنّها فاقدة لهذه المعاني جميعها؛ فليست ثابتة، ولا راسخة، ولا مستحكمة؛ بل هي على شفا جرف هار، تنهار بأصحابها إلى ظلمات الحَيْرة، والتخبّط، والشكّ..

وإنّما أطلقتُ عليها اسم «أصول»: تَبَعَاً لإطلاق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مواضع متفرقة من كتبه..

من ذلك قوله يحكي عن المبتدعة: «لم يُثبتوا الحقّ، بل أصلّوا أصولاً تُناقض الحقّ، فلم يكفهم أنّهم لم يهتدوا، ولم يدلوا على الحقّ، حتّى أصلّوا أصولاً تُناقض الحقّ، ورأوْا أنها تُناقض ما جاء به الرسول ﷺ، فقدّموها على ما جاء به الرسول ﷺ»[1].

ويقول عنهم في موضعٍ آخر: «عمدتهم في الباطن ليست على القرآن والإيمان، ولكن على أصولٍ ابتدعها شيوخهم، عليها يعتمدون في التوحيد، والصفات، والقَدَر، والإيمان بالرسول ﷺ، وغير ذلك. ثمّ ما ظنّوا أنّه يُوافقها من القرآن احتجّوا به، وما خالفها تأوّلوه»[2].

والمواضع التي سمّى فيها شيخ الإسلام رحمه الله الشيء الذي بنى عليه المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى أصلاً: أكثر من أن تُحصر، أو تُذكر في موضعٍ واحدٍ.

وهي متناثرة في هذه الرسالة..

وشيخ الإسلام رحمه الله حين سمّى هذا أصلاً؛ إنّما فعل ذلك من باب مخاطبة أهل الإصطلاح باصطلاحهم..

---

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية ١٦/ ٤٤٠.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/ ٥٨، ٥٩.

فالمبتدعة يزعمون أنّ ما استندوا إليه في تقرير مذهبهم في صفات الله تعالى: ثابتٌ، راسخ، مُستحكم. وإلا لما عارضوا به خبر الله، وخبر رسوله ﷺ.

فهم يُسمّونها أصولاً؛ لاستحكامها في نظرهم.

وهم يسمونها أصولاً؛ لأنّهم يستندون إليها، ويبنون عليها مذهبهم في صفات الله تعالى..

وشيخ الإسلام الذي نقض هذه الأصول، وهدمها من أساسها، واجتثّها من جذورها؛ يعلم أنّها ليست راسخة، ولا مُستحكمة، ولا ثابتة، كما زعم أصحابها.

ومع ذلك سمّاها أصولاً؛ تمشياً مع تسميتهم لها بذلك..

وسمّيتُها بدوري أصولاً تَبَعاً لصنيع شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

*****

المسألة الثانية

المراد بالمبتدعة

*** أولاً ـ البدعة في اللغة:**

تُطلق البدعة لغةً على معنَيَيْن:

١ ـ ما اخترع لا على مِثال [(١)].

ويُطلق هذا المعنى على من أتى بأمرٍ لم يسبقه إليه أحد..

وممّا جاء في هذا المعنى: قول الله تعالى: ﴿**قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ**﴾[(٢)].

ومعناه: قل يا أيها النّبيُّ: لست أوّل المرسلين، بل قد جاء قبلي رسلٌ كثيرون؛ فرسالتي قد سُبقت برسالات الأنبياء عليهم السلام..

٢ ـ التَعَب والكلال؛ يُقال: أبدعت الإبل: إذا كلَّت، قعدت عن السير[(٣)].

* ولكنّ المعنى الثاني يدخل في الأوّل؛ لأنّ معنى أبدعت الإبل: ظهر فيها التعب الذي لم يكن من قبل[(٤)].

فاتّضح أنّ معنى البدعة في اللغة: الشيء المخترع الحادِث بعد أن لم

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري ٣/ ١١٨٣. وأساس البلاغة للزمخشري ص٣٢. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ٩٠٦، ٩٠٧. ولسان العرب لابن منظور ٨/ ٧. وانظر أيضاً مجموع فتاوى ابن تيمية ٣١/ ٣٦. والفتاوى المصرية له ٤/ ٢٥٤.

(٢) سورة الأحقاف، جزء من الآية ٩.

(٣) انظر: أساس البلاغة للزمخشريّ ص ٣٢. ولسان العرب لابن منظور ٨/ ٧.

(٤) انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/ ١٠٧. ولسان العرب لابن منظور ٨/ ٧.

يكن.

* ثانياً ـ البدعة في الشرع:

البدعة شرعاً: ما خالفت الكتاب والسنّة، أو إجماع سلف الأمة من الاعتقادات، والعبادات[1].

ويُلاحظ أنّ لفظ البدعة في اللغة أعمّ من لفظ البدعة في الشريعة[2].

ثالثاً ـ نوعا البدع:

البدع نوعان[3]: نوعٌ في الأقوال والاعتقادات، ونوعٌ في الأفعال والعبادات[4].

والنوع الثاني يتضمّن الأول، كما أنّ الأول يدعو إلى الثاني.[4]

١ ـ البدع القوليّة، أو الاعتقاديّة:

وهي: اعتقاد شيء على خلاف ما عليه النبيّ ﷺ، وأصحابه؛ سواء أكان مع الاعتقاد عمل، أم لا[5].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/١٠٧، ١٠٨، ١٨/٣٤٦، ٢٧/١٥٢، ٣١/٣٦. والاستقامة له ١/٥، ١٣. واقتضاء الصراط المستقيم له ٢/٥٧٩. والفتاوى المصرية له ٤/٢٥٣. والفتاوى السعديّة للشيخ عبد الرحمن بن سعدي ص ٧٣. وسؤال وجواب له ص١٧. وتنبيه أولي الأبصار إلى كمال الدين وما في البدع من الأخطار للشيخ صالح السحيمي ص ٨٥.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ٢/ ٥٩٠.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٥/٤١٤. والاستقامة له ١/ ٢٥٤. والاعتصام للشاطبي ١/ ١٦٢ ـ ١٦٤. والفتاوى السعديّة لابن سعدي ص ٧٣ ـ ٧٥. وسؤال وجواب له ص ١٧. والإبداع في مضارّ الابتداع للشيخ علي محفوظ ص ٥٤.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢/٣٠٦.

(٥) انظر الإبداع في مضارّ الابتداع للشيخ علي محفوظ ص ٥٤.

(٢) البدع العملية:

وهذه تُطلق على من أحدث في الدين عبادةً لم يشرعها الله تعالى، ولا رسوله ﷺ.

وكلّ عبادة لم يأمر بها الشارع أمر إيجاب أو استحباب؛ فإنّها من البدع العمليّة[١].

رابعاً: مَنْ هو المُبْتَدِع؟

المُبْتَدِعُ: هو الذي أحدث البدعة، وفعلها.. أو وقعت منه البدعة.

وهو مُفرد، جمعه: مُبْتَدِعَة..

وعلى ضوء ما تقدّم من تعريف البدعة، يمكننا تعريف المُبتدع، بأنّه: الذي أحدث في الدين ما لم يسبقه إليه غيره[٢]..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «البدعة هي الدين الذي لم يأمر الله به ورسوله ﷺ. فمن دان ديناً لم يأمر الله ورسوله به فهو مُبْتَدِعٌ بذلك»[٣].

وهو على قِسمين أيضاً:

١ ـ صاحب بدعة اعتقاديّة: وهو الذي يعتقد شيئاً على خلاف ما عليه النبيّ ﷺ، وأصحابه؛ سواء أكان مع الاعتقاد عمل، أم لا.

٢ ـ صاحب بدعة عمليّة: وهو الذي أحدث في دين الله تعالى عبادةً لم يشرعها الله تعالى، ولا رسوله ﷺ.

وقد يُطلق على المُبتدِع أيضاً اسم: صاحب هوى وشبهة؛ لأنّه قَبِلَ ما

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/١٠٧، ١٠٨. والفتاوى السعدية للشيخ ابن سعدي ص ٧٤.

(٢) انظر تفسير القرآن الكريم لابن كثير ١/ ٢٨٢.

(٣) الاستقامة لابن تيمية ١/ ٥.

أحبَّه، وردَّ ما أبغضه بهواه بغير هُدىً من الله[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأمّا أهل البدع: فهم أهل أهواء وشبهات، يتّبعون أهواءهم فيما يُحبّونه ويُبغضونه، ويحكمون بالظنّ والشُبه؛ فهم يتّبعون الظنّ وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربِّهم الهدى»[2].

والذي يعنينا في هذه الرسالة: هو النوع الأوّل؛ وهو صاحب البدعة الاعتقاديّة الذي يعتقد شيئاً على خلاف ما عليه النبيّ ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم..

وهذا النوع يُصيبُ المنتسبين إلى العلم والنَظَر: إن لم يعتصموا بالكتاب والسنّة[3].

ويدخل في هذا النوع من يعتقد في أسماء الله وصفاته خلاف ما يعتقده النبيّ ﷺ، وأصحابه رضي الله عنهم..

فهؤلاء مبتدعة في هذا الباب بلا شكّ.

وإلصاق اسم البدعة بهم يتناسب طرداً مع قَدْرِ مخالفتهم لما عليه النبيّ ﷺ وأصحابه.

وقد أطلق إمام دار الهجرة؛ الإمام مالك بن أنس رحمه الله ورضي عنه اسم المبتدعة على من اعتقد في أسماء الله وصفاته خلاف اعتقاد النبيّ ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم؛ إلا أنّ من أشدّهم إغراقاً في البدعة عنده: «الذين يقولون: إنّ الله ليس فوق العرش، وإنّ الله لم يتكلّم

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/ ١٩٠.

(٢) النبوات لابن تيمية ص ١٢٩.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢/٣٠٦.

بالقرآن كلّه، وإنّه لا يُرى كما وردت به السنّة، وينفون نحو ذلك من الصفات»[1].

وكذا الإمام الشافعيّ رحمه الله تعالى: ذمّ المنتسبين إلى الكلام؛ الذين يُعارضون بأقيستهم التي يُسمّونها عقليّات ما جاء به الكتاب والسنّة، وسمّاهم مبتدعة[2]..

ولا شكّ أنّهم أهل الابتداع في باب الصفات، وفي غير ذلك من أصول الدين.

وكذلك إمام أهل السنّة الإمام المبجّل أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى بدّع من تكلّم بألفاظ لم ترِد في السنّة؛ كمسألة اللفظ بالقرآن، وغيرها..

وقد ذمَّ أيضاً نفاة الصفات الاختياريّة التي جاءت بإثباتها النصوص الشرعيّة وبدَّعهم..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكذلك ما أثبته أحمد من الصفات التي جاءت بها الآثار، واتفق عليها السلف؛ كالصفات الفعليّة من الاستواء والنزول والمجيء والتكلّم إذا شاء وغير ذلك. فيُنكرون ذلك[3] بزعم أنّ الحوادِث لا تحلّ به، ويجعلون ذلك بدعة، ويحكمون على أصحابه بما حكم به أحمد في أهل البدع. وهم[4] من أهل البدعة الذين ذمّهم أحمد، لا أولئك»[5].

ـ فهؤلاء نفاة الصفات الاختياريّة، هم من المبتدعة، وقد ذمّهم الإمام

---

(١) الاستقامة لابن تيمية ١/ ١٥.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) أي الأشعريّة والماتريديّة.

(٤) أي نفاة الصفات الاختياريّة.

(٥) الاستقامة لابن تيمية ١/ ١٦.

أحمد رحمه الله تعالى. .

وقد تقدّم قبل ذلك أنّ الإمام الشافعيّ يُبدِّع أهل الكلام جميعاً. .

ويدخل فيهم من اعتقد في الصفات خلاف ما عليه النبيّ ﷺ وأصحابه؛ لأنّ الذي جرّه إلى هذا: اعتماده على الأقيسة العقليّة، وعدم الاعتصام بالنصوص الشرعيّة.

- والإمام مالك نسب إلى البدعة من عطّل الصفات الثابتة في الكتاب أو السنّة.

فعُلِم أنّ من اعتقد في صفات الله خلاف ما قاله الله تعالى، أو قاله رسوله ﷺ، أو اعتقده الصحابة رضوان الله عليهم؛ فهو مُبتدِع في هذا الباب.

*****

المسألة الثالثة

المصادر التي استقى منها المبتدعة مذهبهم في الصفات

لا شكّ أنّ الجهميّة[1] هي المصدر الأساسيّ لكلّ ابتداعٍ في باب الأسماء والصفات.

وأنّ بقية فرق المبتدعة قد تبعت الجهميّة إلى القول بتعطيل الصفات..

فمصدر معتقد المعتزلة[2]: هو الجهميّة.

---

(١) سيأتي التعريف بمؤسّسَيْها، ومعتقداتهما قريباً ص٥٦ وما بعدها.

(٢) المعتزلة: اسم لفرقة من المتكلّمين ظهرت في أوئل القرن الثاني الهجري.

وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزّال، وعمرو بن عبيد.

قيل في سبب التسمية: إنّ رأس الفرقة واصل بن عطاء بعد ما أجاب رجلاً جاء يسأل الإمام الحسن البصري عن حكم مرتكب الكبيرة: بأنّه ليس بمؤمن ولا كافر، بل في منزلة بين المنزلتين؛ قام واعتزل مجلس الإمام الحسن البصري رحمه الله. فقال الإمام الحسن البصري: اعتزل عنّا واصل؛ فسُمّي وأصحابه بالمعتزلة. وقيل في سبب التسمية غير ذلك.

بنوا مذهبهم على أصول خمس خلطوا فيها الحقّ بالباطل، ولبّسوا بها على جُهّال النّاس؛ وهي التوحيد ـ نفي الصفات ـ العدل ـ نفي خلق أفعال العباد ـ والوعد والوعيد ـ خلود أصحاب الكبائر في النّار ـ والمنزلة بين المنزلتين ـ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ـ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ الخروج على الحُكّام.

تبعوا الجهميّة في قولهم بتعطيل الباري تعالى عن صفاته، وقالوا بأن الصفات لا تقوم بذات الله.

فحقيقة قولهم: نفي الذات والصفات وإن لم يقصدوا ذلك ولم يعتقدوه.

وافقوا الجهميّة في نفي الخلّة والكلام عن الله تعالى.

وافقوا الجهميّة في قولهم بخلق كلام الله تعالى، وخلق القرآن.

(انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٩٣ وما بعدها. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم٣/ ٢٢، ٤/ ١٩٢. والمعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق. ودراسات في الفرق=

يحكي شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن انتقال فكرة التعطيل من الجهميّة إلى المعتزلة، فيقول ـ عن الصفات التي تُضاف إلى الله تعالى ـ: «قالت المعطّلة نفاة الصفات: إنّ الجميع إضافة مُلك، وليس لله حياة قائمة به، لا علم قائم به، ولا قدرة قائمة به، ولا كلام قائم به، ولا حبّ ولا بُغض، ولا غضب، ولا رضى. بل جميع ذلك مخلوقٌ من مخلوقاته. **وهذا أول ما ابتدعه في الإسلام الجهميّة**، وإنّما ابتدعوه بعد انقراض عصر الصحابة وأكابر التابعين لهم بإحسان. وكان مُقدّمهم رجل يُقال له: الجهم بن صفوان[1]: فنُسبت الجهميّة إليه، ونفوا الأسماء والصفات، **واتبعهم المعتزلة وغيرهم** فنفوا الصفات دون الأسماء، **ووافقهم طائفة من الفلاسفة**[2]»[3].

فالمعتزلة أدخلوا في مذهبهم قولَ جهم بن صفوان في الصفات، ووافقوه على تعطيل الصفات دون الأسماء..

= والعقائد الإسلاميّة لعرفان عبدالحميد ص١٠٣ـ١٣٠. وانظر من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق٢٥/ب، ٢٨٧/ب، ٣٨٣/أـ ب، مطبوع ـ ١/ ٣٩٩ـ٤٠٧. ومجموع الفتاوى٢/ ٦٢، ٣/ ١٨٢ـ١٨٣، ٦/ ١١٩، ٩/ ٢٦٦، ١٠/ ٦٧، ٦٩، ٧١، ٣٥٨، ٣٥٩ـ٣٦٠، ١٢/ ٣١١، ٥٠٣، ١٣/ ٩٧ـ٩٩، ١٣١، ٢٨٧، ١٤/ ٣٤٨، ٣٤٩. والرسالة التدمرية ص١٨، ١٩٣. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٥٧، ٢/ ١٠، ١١، ٦/ ٢٤٥، وبغية المرتاد ص٣٤٨، والرسالة المدنية ص٣٧، وقاعدة نافعة في صفة الكلام ٧ـ٩. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية٢/ ٥٢، ٥٣. والفتاوى المصرية ٦/ ٣٧٠ـ٣٧٤، ٦٢١، ٦٤٣. وتفسير سورة الإخلاص ص١٥٩، ٣١٤. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٥٧، ٢/ ٣٦٩، ٧/ ٣٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ١/ ٢٤٤. وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص٦٥. والإرادة والأمر ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٦٢. والرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال ص٥).

(١) ستأتي ترجمته مفصّلة قريباً ص٦١.

(٢) وهم الفلاسفة الذين ينتسبون إلى الإسلام، أو المتفلسفة ـ تمييزاً لهم عن الفلاسفة الأقدمين ـ. وهؤلاء من أتباع أرسطو. منهم الكندي، والفارابي، وابن سينا، وغيرهم.

(٣) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ١/ ٢٤٤.

ولكنّ الحقيقة أنّ المذهبين في المعنى سواء..

فقول المعتزلة بإثبات أسماء مجرّدة عن المعاني هو تعطيل لها في الحقيقة..

فعُلِم تشابه معتقد المعتزلة والجهميّة في الصفات، وبان أثر الجهميّة على المعتزلة في تعطيلها.

وعُلِمَ أيضاً أنّ بدعة تعطيل الصفات التي أحدثتها الجهميّة، انتقلت إلى المعتزلة، فأخذتها منها، وتلقّتها عنها[1].

* وجاء الكُلاّبيّة[2] فنَفَوْا أفعال الله الاختياريّة..

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢/ ٣١١. والرسالة التدمرية ص١٩٣. والحسنة والسيئة ص١٠٤ـ وانظره ضمن مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٤٨. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص٨ ـ وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٥٢. وشرح العقيدة الأصفهانية ص٦٥. والتحفة العراقية ص٧٦ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٧. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٢٧، ١٥٧، ٥/ ٣٩٢. والرسالة المدنية ص٣٨. والفتاوى المصرية ٦/ ٣٧٢. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ١/ ٢٤٤.

(٢) الكُلابية: اسم لفرقة تنتسب إلى أبي محمد عبدالله بن سعيد القطّان، المعروف بابن كُلاّب، والمتوفى بعد سنة ٢٤٠هـ.

وابن كُلاّب ليس رأس الكلابيّة فحسب، بل هو إمام الأشعريّ، والأشعريّة؛ إذ الفرقة الأشعريّة في أول أمرها لم تخرج عن أفكاره ومعتقداته.

أخذ معتقداته في الصفات عن المعتزلة، ووافقهم في نفي أفعال الله تعالى المتعلقة بمشيئته وقدرته؛ فصار أوّل من اقتصر على هذا النوع من النفي، إلا أنّه خالفهم في الصفات الأخرى؛ فأثبتها ولم يُسمّها أعراضاً.

أحدث مقالة: كلام الله معنى قائم بنفسه؛ فهو أوّل من ابتدع في الإسلام بدعة الكلام النفسيّ.

قال عن القرآن الكريم: إنّه ليس كلام الله الحقيقيّ، بل حكاية عنه.

أثبت العلوّ لله تعالى..

(انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٥/ ٧٧. وسير أعلام النبلاء للذهبي=

وقد أخذوا ذلك عن المعتزلة والجهميّة كما ذكر شيخ الإسلام؛ حين قال ـ عن نفي أفعال الله ـ: «وأصل هذا الكلام كان من الجهميّة أصحاب جهم بن صفوان»[1].

ثمّ ذكر رحمه الله أنّ المعتزلة أيضاً أصلٌ للكلابيّة في هذا النفي؛ فعنهم وعن الجهميّة أخذ الكلابيّة نفي أفعال الله الاختياريّة[2].

ويذكر شيخ الإسلام رحمه الله في موضعٍ آخر أنّ أبا محمّد عبد الله ابن سعيد بن كُلاّب وأبا الحسن الأشعريّ[3]: «ممّن أخذ أصل الكلام في التوحيد عن المعتزلة، وخالفوهم في بعض دون بعض»[4].

ويُشير بذلك إلى موافقتهم في نفي الأفعال القائمة به جلّ وعلا، والمتعلّقة بمشيئته وإرادته، دون باقي الصفات التي لا يُسمّونها أعراضاً كتسمية المعتزلة[5].

ولكنّ أبا الحسن الأشعريّ كان أشدّ أخذاً لمذهب المعتزلة من ابن

= ١١/ ١٧٤ـ ١٧٦. وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢/ ٢٩٩، ٣٠٠. ولسان الميزان لابن حجر ٣/ ٢٩١. وانظر من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهميّة ق ٢٨/ب. ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥، ١٢/ ١٧٨، ٣٦٦، ٣٧٦، ١٦/ ٩١. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٦ ـ ١٢، ١٦، ٦/ ١٢١ ـ ١٢٢، ١٥٥، ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٧/ ١٤٧ ـ ١٤٨، ٨/ ٩١. والرسالة التدمريّة ص ١٩١. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٤٢٣ ـ ٤٢٤، ٢/ ٤٩٨، ٤/ ١٤٥. وشرح العقيدة الاصفهانية ص ٤٨. وشرح حديث النزول ص ١٦٩ ـ ١٧٣. والفتاوى المصرية ٥/ ١٥، ٦/ ٥٦٣. والفرقان بين الحقّ والباطل ص ٨٦، ١٠٠، وبغية المرتاد ص٤٥١.

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ستأتي ترجمته قريباً عند التعريف بالأشعريّة ص ٥١.

(٤) الفتاوي المصريّة ٦/ ٥٦٣.

(٥) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٢٣، ٤٢٤.

كُلاّب.

يقول شيخ الإسلام: «يوجد في كلام أبي الحسن من النفي الذي أخذه من المعتزلة، ما لا يُوجد في كلام أبي محمد بن كلاب؛ الذي أخذ أبو الحسن طريقه. ويوجد في كلام ابن كُلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة، ما لا يُوجد فى كلام أهل الحديث والسنّة والسلف والأئمة. وإذا كان الغلط شبراً صار في الأتباع ذراعاً، ثمّ باعاً، حتى آل هذا المآل. فالسعيد من لزم السنّة»[1].

وقال في موضع آخر: «فأمّا ابن كُلاّب: فقوله مَشُوب بقول الجهميّة، وهو مُركّب من قول أهل السنّة، وقول الجهميّة. وكذلك مذهب الأشعريّ في الصفات»[2].

فكلا الرجلين ـ أعني أبا الحسن الأشعريّ، وأبا محمد بن كُلاّب ـ أخذا عن الجهميّة والمعتزلة، ولكنّ أبا الحسن أقرب إلى مذهبهم من أبي محمّد..

فعلِم أنّ مصدر الأشعريّة[3] في الصفات هم المعتزلة أيضاً.

---

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٤٥١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٠٨/١٦.

(٣) اسم لفرقة تنتسب إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعريّ، المتوفى في البصرة سنة ٣٢٤هـ. لازم شيخه وزوج أمّه أبا عليّ الجُبّائيّ ـ شيخ المعتزلة ـ إلى أن بلغ سنّ الأربعين، ثمّ فارقه إثر خلافه معه في مسألة لم يجد لها عند الجُبّائيّ إجابات شافيّة (وهي مسألة الصلاح والأصلح على الله تعالى).
ثمّ سلك مسلك ابن كُلاّب في الصفات..
ويبدو أنّه استمرّ على هذا ـ والله أعلم ـ ولم ينتقل إلى طورٍ ثالث كما زعم بعض الباحثين. (درست هذه المسألة في ٢/ ٢٠ ـ ٢٧ من هذه الرسالة).
بل مال في هذا الطور إلى أهل السنّة، وانتسب إلى الإمام أحمد، دون أن يتحوّل عن معتقد ابن كُلاب ـ والله أعلم. =

ولكنّ الملاحظ على الأشعريّة أنّهم أشدّ قرباً إلى مذهب المعتزلة من الكُلاّبيّة؛ سيما إذا نظرنا إلى التغيّر الذي أصاب مذهبهم، حتى قاربوا في النهاية أن يكونوا جهميّة خالصة. .

وشيخ الإسلام لا يقتصر على توحيد مصدرهم، وربطه بالمعتزلة فحسب، بل يذكر أنّ الجهميّة أيضاً أدخلوا على مذهب الأشعريّة ما أدخلوا. [1]

من ذلك نفي أفعال الله الاختياريّة. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «والأصل الذي باين به أهل السنة والجماعة ـ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان؛ من أهل

= أمّا الأشعريّة فقد تطوّر مذهبهم؛ من نفي لأفعال الله الاختياريّة، إلى نفي للاستواء، فالعلوّ، فبعض الصفات الذاتيّة، ثمّ كُلّها. إلى أن صاروا في النهاية لا يُثبتون إلا بضع صفات؛ فكان عندهم نوعٌ من التجهّم في بداية أمرهم، ثمّ قاربوا الجهميّة في طورهم الأخير.
(انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١١/ ٣٤٧. وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٥٦. وانظر من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق٢٢/أ ـ ٢٦/أ، ٦٣/ب، ٢٨٧/ب، مطبوع ـ ١/ ٢٧٩، ٣٩٩ ـ ٤٠٧، ٢/ ٣٤١. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٦، ١٢ ـ ١٣، ١٦، ٥/ ٧،، ٦/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٦٧، ٧/ ٣٦، ٩٧، ١٠٦، ٢٣٦، ٤٦١ ـ ٤٦٢، ٨/ ٥٥، ٩١. ومجموع الفتاوى ٣/ ٢٢٨، ٤/ ١٥٦، ٥/ ١٤١ـ١٤٣،، ٦/ ٣١٠، ٧/ ٩٠، ١٢٠، ١٤٩، ٨/ ٣٥٦، ٣٥٧، ١٢/ ٣١٧، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨٢، ٤٠٣، ١٣/ ٢٨٧، ١٤/ ٣٤٩، ١٦/ ٩٠ ـ ٩١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٤٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٢٢٢، ٢٢٣، ٣٣٠ ـ ٣٣٣، ٤٩٩، ٥/ ٢٧٥، ٦/ ٣٠١، ٣٠٣. والفتاوى المصرية ٥/ ١٥، ٦/ ٣٧٢، ٥٦٣، ٦٢١، ٦٣١، ٦٤٣، ٦٤٩، ٦٦٥. والفرقان بين الحق والباطل ص ٨٦، ٩١. وشرح حديث النزول ص ١٧٢. والاستقامة ١/ ١٠٥. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص٢٧، ٢٨ ـ وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٦٥. والرسالة التدمرية ص١٩١ وبغية المرتاد ص ٤٥١).

(١) انظر من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥٧، ٢٥٨. والرسالة المدنية ص ٣٨.

البيت وغيرهم، وسائر أئمة المسلمين ـ للجهميّة والمعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات: أنّ الربّ تعالى إنّما يُوصف بما يقوم به، لا يُوصف بمخلوقاته، وهو أصلٌ مطَّرد عند السلف والجمهور. ولكنّ المعتزلة استضعفت الأشعريّة ـ ومن وافقهم ـ بتناقضهم في هذا الأصل؛ حيث وصفوه بالصفات الفعليّة، مع أنّ الفعل لا يقوم به عندهم. والأشعريّة تبعٌ في ذلك للجهميّة والمعتزلة الذين نَفُوا قيام الفعل به ـ تعالى ـ لكن أولئك ينفون الصفات أيضاً، بخلاف الأشعريّة»[1].

هذا بالنسبة لمتقدّمي الأشعريّة..

أمّا متأخّروهم فلم يقتصر النفي عندهم على الأفعال الاختياريّة، بل جعلوا عقولهم القاصرة عمدة في قبول خبر الله وخبر رسوله؛ سيما في صفات الله تعالى؛ فما لم يُثبته عقلهم القاصر: إمّا أن ينفوه، أو يتأوّلوه، أو يُفوّضوه[2].

ومعارضة النصوص الشرعيّة بالآراء والأهواء والعقليّات الفاسدة أخذه الأشعريّة عن الجهميّة الذين ابتدعوا ذلك.

فهم ـ أي الجهميّة ـ أوّل من عُرِف عنهم معارضة النصوص بالعقليّات الفاسدة، والآراء الباطلة[3].

فصار عند متأخّري الأشعريّة نتيجة تعطيلهم: تجهّمٌ في باب الصفات؛ حتى إنّهم نفَوْا صفات كثيرة لم ينفها متقدّموهم؛ موافقة للجهميّة والمعتزلة في صنيعهم[4].

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٩٠.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٣.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٤٥.

(٤) انظر: الكيلانيّة لابن تيمية ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٣٨٢. والإكليل في المتشابه والتأويل له ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٨٧. ومجموع الفتاوى له ١٦/ ٣٠٩.

يقول شيخ الإسلام عن متأخّري الأشعريّة: «وأمّا المتأخّرون فإنّهم والوا المعتزلة، وقاربوهم أكثر، وقدّموهم على أهل السنّة والإثبات، وخالفوا أوّليهم»[1].

ويُخاطبهم رحمه الله في موضع آخر، ويعيب عليهم موافقتهم للمعتزلة في أصول التعطيل؛ فيقول: «وأنتم شركاؤهم في هذه الأصول كلّها، ومنهم أخذتموها، وأنتم فروخهم فيها؛ كما يُقال: الأشعريّة مخانيث المعتزلة... لكن لمّا شاع بين الأمة فساد مذهب المعتزلة، ونفرت القلوب عنهم: صرتم تُظهرون الردّ عليهم في بعض المواضع، مع مقاربتكم، أو موافقتكم لهم في الحقيقة»[2].

فالأشعريّة في بداية أمرها تلقّت عن الجهميّة والمعتزلة بعض أصولهم في الصفات؛ فنفت أفعال الله الاختياريّة تبعاً لهم.

ثمّ بدأ التقارب بين مذهبهم ومذهب الجهميّة والمعتزلة في الصفات، حتى قارب أن يكون مذهباً واحداً..

أما الماتريديّة[3]: فقد تلقّوا عن الكُلابيّة والأشعريّة كثيراً من أصولهم الصفاتيّة؛ سيّما ما يتعلّق منها بنفي أفعال الله تعالى الاختياريّة؛ فوافقوهم في نفي أفعال الله تعالى، وفي القول بإثبات الكلام النفسيّ، وأنّ القرآن

---

(١) الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٣٧٢.

(٢) الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٦٤٣. وانظر الحسنة والسيئة له ص ١٠٤ ـ وانظره ضمن مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٤٩.

(٣) اسم لفرقة تنتسب إلى أبي منصور محمد بن محمد الماتريديّ الحنفيّ، المتوفى سنة ٣٣٣هـ. كان صاحب جَدَل وكلام، ولم يكن من أهل السنن والآثار.
تابع ابن كُلاّب في عدّة مسائل من الصفات؛ منها القول بالكلام النفسيّ، ومنها القول عن القرآن أنه حكاية عن كلام الله.
نفى إثبات الصفات الخبريّة؛ الذاتيّة منها، والفعليّة على حقيقتها، وقال بتأويلها. =

ليس كلام الله الحقيقي بل حكاية عنه[1].

فتبيَّن ممّا تقدّم: أنّ المصدر الأساسيّ لكلّ مقالات التعطيل هم الجهميّة..

وعلى هذا فالجهم بن صفوان، وشيخه الجعد بن درهم هما المصدر الأساسيّ لكلّ ابتداع في باب الصفات.

ويهمّنا بعد ما عرفنا ذلك: أن نتعرفّ على معتقدات الجعد بن درهم، وتلميذه الجهم بن صفوان، وأن نقف على مصادرهما التي استقيا منها مذهبهما في الصفات.

= فأوّل الاستواء بالاستيلاء، والنزول بنزول المَلَك، واليدين بالنعمتين أو القدرتين... وهكذا.

يتوافق معتقد الماتريديّة في الصفات مع معتقد متأخّري الأشعريّة.

لم يكن للماتريديّ أتباعٌ كثيرون في عهده، ولا بعده بمدّة طويلة. وهذا يُفسِّر قلّة كلام شيخ الإسلام رحمه الله عن هذه الفرقة.

لم تظهر الماتريديّة بشكل فرقة لها كيانها المستقلّ إلا في الزمن المتأخّر؛ حيث انتسب إلى معتقد الماتريديّ كثير من الحنفيّة، وامتازوا عن غيرهم بإطلاق هذا الاسم عليهم.

(انظر: أصول الدين للبزدوي ص٢، ٣، ٢٠٤، ٢٤١. والتمهيد لأبى المعين النسفيّ ص ١٦، ١٧، ١٠٢. والخطط المقريزيّة للمقريزيّ ٢/٣٥٩. والماتريديّة دراسة وتقويماً للحربي ص ٧٩ ـ١١٤، ٢١٧ ـ ٣٧٥. والماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ١/٢٠٧ ـ ٢٥٥. والعقيدة السلفيّة في كلام ربّ البريّة، وكشف أباطيل المبتدعة الرديّة للجُديع ص٢٧٩، ٢٨٠. وانظر من كتب ابن تيمية: كتاب الإيمان ص٣٧٠ ـ وانظره ضمن مجموع الفتاوى ٧/٤٣٣. ومنهاج السنة النبوية ٢/٣٦٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/٢٤٥. ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٩٠. وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص٢٧، ١٦٣).

(١) انظر من كتب ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ص٢٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/٣٦٢. ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٩٠.

أولاً: الجعد بن درهم:

الجعد أحد موالي بني مروان.

وقد عاش بجوار مواليه في دمشق ردحاً من الزمن..

ثمّ لم يلبث أن خرج على النّاس ببدعٍ اعتقاديّة كثيرة في الصفات، يُعدّ أوّل من قال بها، ودعا إليها..

ومن هذه البدع:

١ ـ قوله بخلق القرآن(١).

٢ ـ إنكاره أن يكون الله تعالى قد تكلّم بالقرآن على الحقيقة(٢).

٣ ـ إنكاره أن يكون الله تعالى قد كلَّم موسى عليه السلام تكليماً(٣).

٤ ـ إنكاره أن يكون الله تعالى قد اتّخذ إبراهيم عليه السلام

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/٣٠١، ٤٢٠، ٥٠٤. والبداية والنهاية لابن كثير ٩/٣٥٠.

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٨، ٦٠. والاستقامة له ١/٢١٥. ومجموع الفتاوى له ٨/٣٥٧، ١٢/ ٣٥٠. وكتاب الصفدية له ٢/٢٦٣. ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مطبوع ـ ١/٢٧٧.

(٣) انظر: الرد على الجهميّة للدارمي ص٧. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٠/٦٩٧، ١٢/٥٠٢، ٥٠٣. والحسنة والسيئة له ص١٠٦ ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٥٠، ٣٥١ وشرح العقيدة الأصفهانية له ص٨. وكتاب الصفدية له ٢/١٦٦. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ١٦٥ ـ ١٦٦. والتحفة العراقيّة في أعمال القلوب له ص٧٦ ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٠/٦٦، ٦٧ وفتوى في مسألة الكلام ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٤٧٤، ٤٧٥، وضمن الفتاوى المصرية ٥/٢٩، ٣٠، وضمن الفتاوى العراقيّة ١/٣٣٦، ٣٣٧، وضمن مجموع الفتاوى ١٢/٥٠٢، ٥٠٣ وميزان الاعتدال للذهبي ١/٣٩٩. وسير أعلام النبلاء له ٥/ ٤٣٣. والبداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٥٠.

خليلاً[1].

٥ ـ تكلّمه في صفات الله، ونفي معناها الحقيقي، وتحريف المعنى ليُوافق عقله وهواه[2].

فالجعد هو أوّل من أظهر نفي صفات الله تعالى كلّها وأفعاله[3].

فأنكر أن الله يُحبّ، أو يُبغض، أو يتكلّم، أو أنّ له حياة، أو قدرة، أو علماً. . .، أو نحو ذلك من الصفات[4].

فأظهر في الإسلام تعطيلاً لم يُسبق إليه[5].

---

(١) انظر: الرد على الجهميّة للدارمي ص٧. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٠/ ٦٩٧، ١٢/ ٥٠٣. والحسنة والسيئة له ص١٠٦ ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٥٠ ـ ٣٥١. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص٨. وكتاب الصفدية له ٢/ ١٦٦. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ١٦٥، ١٦٦. والتحفة العراقيّة في أعمال القلوب له ص٧٦ ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٦، ٦٧ وفتوى في مسألة الكلام ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٤٧٤ ـ ٤٧٥، وضمن الفتاوى المصرية ٥/ ٢٩، ٣٠، وضمن الفتاوى العراقيّة ١/ ٣٣٦، ٣٣٧، وضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٥٠٢، ٥٠٣. وميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٣٩٩. وسير أعلام النبلاء له ٥/ ٤٣٣. والبداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٥٠.

(٢) انظر البداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٥٠.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣١٢. وتفسير سورة الإخلاص له ص١٥٩.

(٤) انظر من كتب ابن تيمية: الفتاوى المصرية ٢/ ٤٠٣. والاستقامة ١/ ٢١٥. ومنهاج السنة النبوية ٥/ ٣٩٢. ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٥٧، ١٢/ ٣٥٠. وكتاب الصفدية ٢/ ٢٦٣. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٢٧٧. وفتوى في مسألة الكلام ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٤٧٤، ٤٧٥، وضمن الفتاوى المصرية ٥/ ٢٩، ٣٠، وضمن الفتاوى العراقيّة ١/ ٣٣٦، ٣٣٧، وضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٥٠٢، ٥٠٣.

(٥) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١١٤.

٦ ـ قوله: ليس الله على العرش حقيقة[١].

٧ ـ تأويله الاستواء بالاستيلاء[٢].

من أسباب انحراف الجعد:

كثرة أسئلته المستشكلة المتشكّكة عن صفات الله تعالى..

وقد تنبّه إلى ذلك أحد أئمة أهل السنّة[٣]، فقال له مُحذِّراً: «ويلك يا جعد، اقصر المسألة عن ذلك. إنّي أظنّك من الهالكين. لو لم يُخبرنا الله في كتابه أنّ له يداً، ما قلنا ذلك، وأنّ له عيناً، ما قلنا ذلك..»[٤].

نهاية الجعد:

لما خرج الجعد على النّاس ببدعه هذه، وانتشرت مقالته بينهم، وظهر أمره؛ قيَّض الله له خالداً القسري[٥]، فقتله في يوم الأضحى، وقال قبل قتله مقولته المشهورة: «ارجعوا فضحّوا، تقبّل الله منكم؛ فإنّي مُضحٍّ بالجعد بن درهم؛ زعم أنّ الله لم يتّخذ إبراهيم خليلاً، ولم يُكلِّم موسى تكليماً، تعالى الله عمّا يقول الجعد بن درهم عُلواً كبيراً»، ثمّ نزل فذبحه

---

(١) انظر: الفتوى الحموية الكبرى ص٢٤ ـ وانظرها ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٠. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ١٢٧.

(٢) انظر الفتوى الحموية الكبرى ص٢٤ ـ وانظرها ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٠. وانظر البداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٥٠.

(٣) وهو الإمام وهب بن مُنبّه رحمه الله.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٥/ ٤٣٣. والبداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٥٠.

(٥) هو خالد بن عبد الله بن يزيد القسريّ. أحد ولاة بني أمية، وأحد خطباء العرب وكرمائهم.
(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٢٢٦. وشذرات الذهب لابن العماد ١/ ١٧٠).

بيده[1].

والجعد قد قُتِل برضا علماء الإسلام.

بل إنّ كلّ صاحب سنّة ليشكر للقسريّ صنيعه..

يقول ابن القيم رحمه الله[2]:

من أجل ذا ضحّى بجعد خالد الـ ـقسري يوم ذبائح القربان

إذ قال إبراهيمُ ليس خليله كلا ولا موسى الكليمَ الداني

شكر الضحيّة كلّ صاحب سنّة لله درّك من أخي قربان

*** مصادر مقالات الجعد في الصفات:**

يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أنّ مقالات التعطيل التي أحدثها الجعد، وتلميذه الجهم قد أُخِذَتْ عن تلامذة اليهود،

(١) أخرج هذه القصّة بسنده: الإمام البخاري في خلق أفعال العباد ص٧. والإمام الدارمي في الرد على الجهميّة ص٧، ١١٣. والإمام الآجريّ في الشريعة ص٩٧، ٣٢٨. وانظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ٣٥٧، ١٠/ ٦٩٧، ١٢/ ٥٠٣، ٢٠/ ٣٠٢. والحسنة والسيئة ص١٠٦ ـ وانظره ضمن مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٥٠، ٣٥١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص٨، ٦٠. وكتاب الصفدية ٢/ ١٦٦. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ١٦٥، ١٦٦، ٥/ ٣٢٢، ٣٩٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٤٤، ٣٠٣. والتحفة العراقيّة في أعمال القلوب ص٧٦ ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٦، ٦٧. وفتوى في مسألة الكلام ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٤٧٤، ٤٧٥، وضمن الفتاوى المصرية ٥/ ٢٩ ـ ٣٠، وضمن الفتاوى العراقيّة ١/ ٣٣٦، ٣٣٧ وضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٥٠٢، ٥٠٣، والفتاوى المصرية ٦/ ٣٦٤ ـ ٣٧٧. والفرقان بين الحق والباطل ص١١٤. ونقض تأسيس الجهمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٧٧. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص٨ ـ وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٥٢ ـ. وانظر أيضاً: البداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٥٠. والكامل في التاريخ لابن الأثير ٤/ ٢٥٥.

(٢) انظر القصيدة النونيّة بشرح الهراس ١/ ٢٧.

والمشركين، وضُلاّل الصابئين[1].

يقول رحمه الله تعالى: «إنّ الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان[2]. وأخذها أبان من طالوت[3] ابن أخت لبيد بن الأعصم. وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم[4] اليهوديّ الساحر الذي سحر النبيّ ﷺ. وكان الجعد بن درهم هذا ـ فيما قيل ـ من أرض حرّان، وكان فيهم خلقٌ كثير من الصابئة..»، ثمّ ذكر أنّ في الصابئة معطّلة، وعنهم أخذ الجعد مذهبه في التعطيل[5].

---

(١) سأذكر بعض معتقداتهم قريباً.

(٢) وقيل: بيان، وبنان بن سمعان النهدي التميميّ. ظهر بالعراق بعد المائة الأولى، وقال بإلهيّة عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وأنّ فيه جزءاً إلهيّاً متحداً بناسوته، وأنّ هذه الإلهيّة قد انتقلت منه إلى ابنه محمد، المعروف بابن الحنفيّة، ثم في أبي هاشم؛ ولد ابن الحنفيّة، ثم من بعده في بيان هذا. وقد كتب إلى أبي جعفر ـ محمد بن عليّ الباقر ـ كتاباً يدعوه إلى نفسه، وأنّه نبيّ. قتله خالد بن عبد الله القسريّ، وأحرقه بالنار قبل عام ١٢٦هـ.

(انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص١٥٢، ١٥٣. وميزان الاعتدال للذهبي ١/٣٥٧).

(٣) هو طالوت ابن أخت اليهوديّ لبيد بن أعصم ـ الذي سحر النبيّ ﷺ. كان زنديقاً يُظهر زندقته ويُفشيها. أخذ عن خاله القول بخلق التوراة؛ فصنّف في ذلك، وزعم أنّ القرآن مخلوق. وتلقّى عنه بيان بن سمعان ذلك، فعلّمه الجعدَ بن درهم شيخ جهم بن صفوان. وأخذ بشر المريسى عن جهم ذلك.

(انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير ٥/ ٢٩٤. والبداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٥٠).

(٤) هو اليهوديّ الساحر الذى سحر النبيّ ﷺ، وبقي على ذلك ستة أشهر، حتى أنزل الله سورتي المعوذتين رقية له. وكان لبيد يقول بخلق التوراة، فألقى ذلك على ابن أخته طالوت؛ فألّف في ذلك وأفشاه.

(انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير ٥/ ٢٩٤. والبداية والنهاية لابن كثير ٦/٣٩، ٩/ ٣٥٠).

(٥) الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص٢٤، ٢٥ ـ وانظرها في مجموع الفتاوى ٥/ ٢٠، ٢١. وانظر من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق ١/٤٦أ، ١/٣٣١أ،=

فأسانيد الجعد في الصفات: «ترجع إلى المشركين، والصابئين المبدّلين، واليهود المبدّلين»[1].

*** ثانيا: الجهم بن صفوان:**

ظهر في خراسان في أواخر الدولة الأمويّة[2].

وأخذ عن الجعد معتقده في صفات الله[3].

- فأنكر مثله: حقيقة تكليم الله لموسى عليه السلام.
- وأنكر مثله: أن يُحِبّ اللهُ، أو يُحَبّ.
- وقال مثله: ليس الله على العرش حقيقة..
- ونفى مثله كلّ صفات الله تعالى وأسمائه.

وكانت نهايته كنهاية شيخه:

حيث قُتِل بمرو على يد سلم بن أحوز[4]، الذي أسره، وضرب عنقه

= ٣٨٣/أ. ومجموع الفتاوى ١٢/٣٥١ - ٣٥٣. والفتاوى المصرية ٦/ ٣٧٥. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣١٣. وكتاب الصفدية ٢/١٦٦. وانظر أيضاً البداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٥٠.

(١) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية - مخطوط - ق ٤٦/ أ.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: الفتاوى المصرية ٦/٣٣٧، ٣٧٨. ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٠، ٢٠/ ٣٠٢. والحسنة والسيئة ص١٠٥ - وانظره ضمن مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٥١. ونقض تأسيس الجهميّة - مطبوع - ١/ ٢٧٧. والنبوات ص١٩٨. ورسالة في الصفات الاختياريّة - ضمن جامع الرسائل ٢/ ١٠.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣١٣، ٧/ ١٠٩، ١١٠. ومجموع الفتاوى ١٠/ ٦٩٧. ومنهاج السنة النبوية ٥/ ٣٩٢. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص٨ - وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية٢/ ٥٢. ونقض تأسيس الجهميّة - مطبوع - ١/ ١٢٧، ٢٧٧وكتاب الصفدية ٢/ ١٦٦والفتوى الحموية الكبرى ص ٢٤، ٢٥.

(٤) هو أمير الشرطة في خلافة مروان بن محمد؛ آخر خلفاء بني أمية. توفي سلم عام ١٢٨هـ.

(انظر البداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ٢٦، ٢٧).

بين نظارة أهل العلم، وهم يحمدون ذلك[1].

أمّا مصادر معتقده: فهي مصادر شيخه عينها..

أخذ عن شيخه الجعد، وعن الصابئة..

وقد مرّ أنّ شيخه الجعد أخذ عن الصابئين المبدّلين، واليهود المبدّلين..

وعلمنا حينئذ أنّ اليهود أدخلوا على الجهميّة بدعة القول بخلق القرآن..

وبقي استفسار مفاده: ما الذي أدخلته الصابئة على مذهب الجهميّة في الصفات؟

ما أدخلته الصابئة على الجهميّة في باب الصفات:

عامّة الصابئة الذين نشأ الجعد بينهم في حرّان كانوا من نفاة صفات الله تعالى وأفعاله[2].

فكان من قولهم: ليس لله صفة ثبوتيّة. بل صفاته إمّا سلبيّة، وإمّا إضافيّة[3].

لكنّ إضافتها ليست من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، بل من قبيل إضافة المخلوق إلى الخالق..

ولم يكن مذهب الصابئة قاصراً على التعطيل، بل كانوا كذلك مُشركين..

---

(١) انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٧٧. والبداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ٢٦.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٧٥.

(٣) انظر الفتوى الحموية الكبرى ص٢٥.

يُخبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن الشرك الذي في الصابئة، فيقول: «فالشرك الذي نهى عنه الخليل ـ عليه السلام ـ وعادى أهله عليه: كان أصحابه هم أئمّة هؤلاء النفاة للصفات والأفعال»[1].

أي أنّ الصابئة المشركين المبدّلين لملّة إبراهيم الخليل عليه السلام، كانوا أئمّة هؤلاء الجهميّة النفاة؛ فعنهم أخذ الجعد، والجهم مذهبهما في الصفات.

ومن العقائد التي تلقاها الجعد، والجهم عن الصابئة:

١ ـ دليل الأعراض وحدوث الأجسام[2].

وهذا الدليل هو أشهر مسالك المبتدعة في الصفات.

فقد أخذ به عامّة فرق الابتداع، واستندوا إليه في مذهبهم في الصفات.

والجهميّة التي هي مصدر هذا الدليل بالنسبة للفرق التي أخذت به[3]، تلقّته بدورها عن بعض الصابئة[4].

إذ هذا الدليل ـ كما قال شيخ الإسلام رحمه الله ـ: من مسالك بعض الصابئة في الاحتجاج على حدوث العالم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣١٢.

(٢) الذى أُفرد الباب الثاني من هذه الرسالة لدراسته، والردّ عليه.

(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعريّ ص١٨٥. وانظر من كتب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ١٥٧، ٣٠٩ ـ ٣١٠، ٨/ ٥. والفرقان بين الحق والباطل ص٩٦ ـ وانظره في مجموع الفتاوى ١٣/ ١٤٧. ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٩٨، ٩٩. وكتاب الصفدية ٢/ ٥٤، ٥٥.

(٤) وهم الصابئة الذين يقولون بحدوث العالم.
إذ من الصابئة من يقول بقدم العالم، ومنهم من يقول بحدوثه.

فأخذه الجهم عنهم..

ثمّ لمّا رأى أنّ الأعراض - التي هي الصفات - تدلّ بزعمه على حدوث الموصوف الحامل للأعراض: التزم نفيها عن الله تعالى؛ لأنّ ثبوتها مستلزم لحدوثه بزعمه[1].

٢ - كذلك أخذ الجهم عن الصابئة جملةً من مقالات التعطيل؛ منها قوله: إنّ الله في كلّ مكان، ولا يتكلّم، ولا يُشار إليه،... وغير ذلك..

وتبدو هذه المآخذ جليّة، لو تحدّثنا عن مناظرة الجهم لطائفة السمنيّة..

مناظرة الجهم للسمنيّة:

السمنيّة[2]: إحدى طوائف المشركين. ظهروا في الهند، وبَنَوْا أصل قولهم على أنّه لا معلوم إلا من جهة الحواسّ، والموجود لابُدّ أن يُمكَن إحساسه بإحدى الحواسّ[3].

---

(١) انظر: قاعدة في القرآن وكلام الله لابن تيمية - ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٧٢.

(٢) انظر ما قاله شيخ الإسلام عنها في كتبه التالية: نقض تأسيس الجهميّة - مخطوط - ق ٣٨٢/أ - ٣٨٣/أ، - مطبوع - ١/ ٣١٩ - ٣٢٢، ٣٢٣ - ٣٢٥ ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ١٧٥. والفتاوى المصرية ٦/ ٣٦٠. والفتوى الحموية الكبرى ص٢٥. ومجموع الفتاوى ٤/ ٢١٨، ٢١٩.

(٣) قال شيخ الإسلام - فى نقض تأسيس الجهميّة «المطبوع» ١/ ٣٢٤، ٣٢٥: «وهذا الأصل الذي قالوه - يعني السمنية - عليه أهل الإثبات؛ فإنّ أهل السنة والجماعة المقرّين بأنّ الله تعالى يُرى، متّفقون على أنّ ما لا يُمكن معرفته بشيء من الحواسّ فإنّما يكون معدوماً، لا موجوداً».

وقد بيّن رحمه الله أنّ الجهم لو اهتدى في مناظرته مع السمنيّة لأجابهم بالاستفصال.

وقد التقوا مع الجهم، وناظروه..

وقد ساق الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله هذه المناظرة.

وممّا جاء في كلام الإمام أحمد: «فلقي أناساً من المشركين، يُقال لهم السّمنيّة، فعرفوا الجهم، فقالوا له: نُكلمّك. فإن ظهرت حجّتنا عليك دخلت في ديننا. وإن ظهرت حجّتك علينا دخلنا في دينك.

فكان ممّا كلّموا به الجهم، أن قالوا له: ألستَ تزعم أنّ لك إلهاً؟

قال الجهم: نعم.

فقالوا له: فهل رأيتَ إلهك؟

قال: لا.

قالوا: فهل سمعتَ كلامه؟

قال: لا.

قالوا: فشممتَ له رائحة؟

قال: لا.

قالوا: فوجدتَ له حسّاً؟

قال: لا.

قالوا: فوجدتَ له مجسا؟

قال: لا.

قالوا: فما يُدريك أنّه إله؟

قال: فتحيّر الجهم فلم يَدْرِ من يعبُد أربعين يوماً.

ثمّ إنّه استدرك حجّة مثل حجّة زنادقة النصارى، وذلك أنّ زنادقة

النّصارى يزعمون أنّ الروح الذي في عيسى، هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أنْ يُحدِث أمراً، دخل في بعض خلقه، فتكلّم على لسان خلقه، فيأمر بما يشاء، وينهى عمّا يشاء، وهو روح غائبة عن الأبصار.

فاستدرك الجهم حجّة مثل هذه الحجّة،

فقال للسمني: ألستَ تزعم أنّ فيك روحاً؟

قال: نعم.

فقال: هل رأيتَ روحك؟

قال: لا.

قال: فسمعتَ كلامه؟

قال: لا.

قال: فوجدت له حسّاً؟

قال: لا.

قال: فكذلك الله، لا يُرى له وجه، ولا يُسمع له صوت، ولا يُشمّ له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان»[1].

وقول الإمام أحمد عن الجهم أنّه أخذ ما يعتقده النصارى في عيسى، من أنّ روح الله قد حلّت فيه: قريب..

ولعلّ هذا الاعتقاد شبيه باعتقاد الصابئة في الروح، والذي ذكر شيخ

---

(١) الرد على الزنادقة والجهميّة للإمام أحمد بن حنبل ص١٠٢ ـ ١٠٤. وانظر قصة هذه المناظرة في كتب ابن تيمية التالية: نقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق ٣٨٢/أ ـ ٣٨٣/أ، مطبوع ـ ٣١٩/١ ـ ٣٢٢، ٣٢٣ ـ ٣٢٥. ودرء تعارض العقل والنقل ١٦٦/٥ ـ ١٧٤. والفتاوى المصرية ٦/ ٣٦٠. ومجموع الفتاوى ٢١٨/٤، ٢١٩.

الإسلام أنّ الجهم أخذه عنهم، فناظر به طائفة السمنيّة. .

إذ أنّ معتقد الصابئة في الروح: أنّها ليست جسماً، ولا يُشار إليها، ولا تختصّ بمكان دون مكان، لكنّها مدّبرة للجسم، كما أنّ الربّ مدبّر للعالم[1].

فعدل الجهم حين انقطع في مناظرته مع السمنيّة إلى معتقد الصابئة هذا في الروح؛ فشبّه الربّ تعالى «بالروح التي في الإنسان، من جهة أنّ كلاهما لا يُشبّه بشيءٍ من الحواس الخمس، مع تدبيره لذلك الجسم. وهذا يُشبه قول الصابئة»[2].

وقد طبّق الجهم ما يعتقده الصابئة في الروح، على الله تبارك وتعالى حرفيّاً.

فقال عن الله جلّ وعلا:

١ ـ ليس جسماً.

٢ ـ لا يُسمع له صوت.

٣ ـ لا يكون في مكان دون مكان.

أما عن قول الجهم: الله ليس جسماً.

فقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ الجهم أوّل من أظهر نفي الجسم فى الإسلام، فقال عن الله: ليس جسماً[3].

---

(١) انظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ٢٠١، ٢٠٢. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق ٣٨٢/ ب، ٣٨٣/أ، مطبوع ـ ١/ ٣٢٥.

(٢) نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٣٨٢/ب. وانظر المصدر نفسه ـ مطبوع ـ ١/ ٣٢٥.

(٣) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠٠ ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مخطوط ـ ٣٨٢/ب. وقاعدة في القرآن وكلام الله له ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٩.

وأمّا عن قول الجهم: لا يُسمع لله صوت.

فهذا مذهبه، ومذهب شيخه الجعد في نفي الكلام عنه جلّ وعلا؛ حيث زعما أنّ الله لا يتكلّم ولا يُكلِّم؛ فأنكرا حقيقة تكليمه لموسى عليه السلام، وتكليم موسى له[1].

وقد جزم شيخ الإسلام رحمه الله في أكثر من موضعٍ أنّ معتقد الجهميّة في كلام الله تعالى تلقّاه الجهم وشيخه الجعد عن الصابئة[2].

والجهم كان في أوّل أمره يُنكر صراحة، وبلا مواربة أن يكون الله تعالى متكلّماً.

ويرى أنّ إثباته متكلّماً يقتضي أن يكون جسماً، والجسم حادِث؛ لأنّه - أي الجسم - من الصفات الدالّة على حدوث الموصوف[3].

ولكنه فيما بعد خاف من المسلمين، فنافقهم، وأقرّ بلفظ الكلام من حيث الجملة..

فصار تارةً يقول: هو متكلّم على سبيل المجاز، لا الحقيقة.

وتارة يزعم أن كلامه تعالى يُخلق في محلّ كالهواء، وورق الشجر؛ إذ المتكلّم عنده من فعل الكلام، ولو في محلّ منفصل عنه[4].

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٩٢. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص٦٠. والحسنة والسيئة له ص١٠٤ - وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٥٣.

(٢) انظر: قاعدة في القرآن وكلام الله لابن تيمية - ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٣٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ١٧٥، ١٧٦.

(٣) انظر: قاعدة في القرآن وكلام الله لابن تيمية - ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٩.

(٤) انظر من كتب ابن تيمية: قاعدة في القرآن وكلام الله - ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٩، ٣٠. وشرح العقيدة الأصفهانية ص٦٠، ٦١. ومجموع الفتاوى ٦/ ١١٩. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٦٦.

وهذا الزعم ـ أعني زعم الجهم أن كلام الله تعالى يُخلق في محلّ كالهواء، وورق الشجر؛ إذ المتكلّم عنده من فعل الكلام، ولو في محلّ منفصل عنه ـ هو الذي استقرّ عليه قول المعتزلة في صفة الكلام[1].

وهذا القول قد خرجوا به عن العقل والشرع واللغة.

أمّا اللغة: فلا يُعرف أنّ من خلق كلاماً في محلّ منفصل عنه يُسمّى متكلِماً، لا حقيقة، ولا مجازاً[2].

وأمّا العقل الصريح:

فإنّه يحكم بأنّ الصفة إذا قامت بمحلّ عاد حُكمها على ذلك المحلّ، لا على غيره؛ فإذا خلق الله صفةً في محلّ، كانت صفةً لذلك المحلّ، لا لمن خلقها فيه..

وهذا يجزم به العقل الصريح[3].

وأمّا الشرع:

فهل الشجرة هي التي قالت لموسى عليه السلام:

فقد نادى الله خليله إبراهيم عليه السلام: ﴿ **إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا**

---

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانيّة لابن تيمية ص٦١.

(٢) انظر: قاعدة في القرآن وكلام الله لابن تيمية ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٣٠. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص٦١.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: الإرادة والأمر ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٦٣. ومسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٠، ٤١ ـ والكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٣٤، ٤٣٥. وشرح العقيدة الأصفهانيّة ٦٦، ١٥٨. والفتاوى المصريّة ١/ ١١٨، ٥/ ١٥، ٦/ ٢٧١، ٤٢٩. ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٧١، ٣١٥، ٨/ ٤٨٣، ٤٨٤، ١٢/ ٥١٤. وتفسير سورة الإخلاص ص١٢٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٢٧، ٣/ ٣٥٥.

فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي ﴾[1]، ﴿ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

على معتقدهم في الكلام تكون الشجرة التي زعموا أنّ الله خلق الكلام بها قد ادّعت الربوبيّة والألوهيّة، وأمرت موسى بعبادتها..

وحينئذٍ فأيّ فرق بين ادّعاء الشجرة للربوبيّة، وادّعاء فرعون لها.

ولِمَ صدَّق موسى عليه السلام الشجرة، وكذّب فرعون، مع أنّ الاثنين عبدان مربوبان؟!.

والواقع أنّ في الكتاب والسنّة نصوصاً كثيرةً واضحةً صريحةً في إثبات صفة الكلام لله تعالى على ظاهرها..

منها مناداة الله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾[3].

ومنها تكليم الله تعالى لموسى عليه السلام:

فقد كلَّم الله تبارك وتعالى رسولَه وكليمه موسى عليه السلام: **﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[4]، ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾[5]، ﴿ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾[6].**

ومنها تكليم الله تعالى لمحمد ﷺ:

فقد كلَّم الله رسولَه مُحمّداً ﷺ في ليلة المعراج لمّا فَرض على أمّته الصلاة، وكلّمه الرسول ﷺ، وسأله التخفيف عن أمّته. يقول رسول الله ﷺ: «ففرضَ عليَّ خمسين صلاة في كلّ يومٍ وليلةٍ. فنزلتُ إلى موسى

(1) سورة طه، الآية ١٤.
(2) سورة القصص، جزء من الآية ٣٠.
(3) سورة الصافات، الآيتان ١٠٤، ١٠٥.
(4) سورة النساء، جزء من الآية ١٦٤.
(5) سورة الأعراف، جزء من الآية ١٤٣.
(6) سورة الأعراف، جزء من الآية ١٤٤.

ﷺ، فقال: ما فَرَضَ ربُّك على أُمّتك؟ قلتُ: خمسين صلاةً. قال: ارجعْ إلى ربّك فاسأله التخفيف؛ فإنّ أُمّتك لا يُطيقون ذلك؛ فإنّي قد بلوتُ بني إسرائيل وخَبَرْتُهُم. قال: فرجعتُ إلى ربي، فقلت: يا ربّ! خفّف على أُمّتي. فحطَّ عنّي خمساً. فرجعتُ إلى موسى فقلتُ: حطَّ عنّي خمساً. قال: إنّ أُمّتك لا يُطيقون ذلك فارجع إلى ربّك فاسأله التخفيف. قال: فلم أزل أرجع بين ربّي تبارك وتعالى وبين موسى عليه السلام، حتّى قال: يا محمّد! إنّهنّ خمسُ صلواتٍ كلَّ يومٍ وليلة، لكلِّ صلاة عَشْرٌ، فذلك خمسون صلاةً. ومن همَّ بحسنةٍ فلم يعملْها كُتبت له حسنةً. فإن عَمِلها كُتبت له عشراً. ومن همَّ بسيئةٍ فلم يَعْمَلْها لم تُكتب شيئاً. فإن عَمِلها كُتبت سيّئةً واحدةً. قال: فنزلتُ حتى انتهيتُ إلى موسى ﷺ فأخبرتُه. فقال: ارجع إلى ربّك فاسأله التخفيف. فقال رسول الله ﷺ: فقلتُ: قد رجعتُ إلى ربّي حتى استحيَيْتُ منه»[1].

فدلّ هذا الحديث الصحيح على أنّ الله تبارك وتعالى قد تكلّم مع رسوله ﷺ في ليلة الإسراء والمعراج، وفرض عليه الصلوات..

والنصوص في إثبات كلام الله تعالى، ذي الحرف والصوت، المتعلّق بمشيئته كثيرة جداً، وهذا الذي أوردته قطرة من بحر..

وأمّا عن قول الجهم: لا يختصّ الله بمكان دون مكان.

فهو الذي أفضى به إلى القول بالحلول العامّ المطلق ـ كما حكى عنه شيخ الإسلام ابن تيمية.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/١٣٣، ك الصلاة، باب كيف فُرضت الصلوات في الإسراء،، ٢/٤٥٤، ٤٥٥. ك بدء الخلق، باب ذكر إدريس عليه السلام. ومسلم في صحيحه ١/١٤٥ ـ ١٤٧، ك الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات وفرض الصلوات.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «والإمام أحمد ذكر أنّ الجهم فرّ إلى نظير قول زنادقة النصارى[1]؛ فإنّ أولئك يقولون بالحلول الخاصّ في المسيح. والجهميّة يقولون بالحلول العامّ المُطلق؛ وهو أنّه في كلّ مكان. لكن لا يستقرّون على قدم في ذلك؛ فتارةً يقولون: هو في مكان، وتارةً يقولون: ليس في مكان أصلاً، ولا هو داخل العالم ولا خارجه. وقد يُطلقون الأول لفظاً[2]، ويريدون الثاني من جهة المعنى[3]؛ لنفور القلوب عن إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه؛ فإنّ فساد هذا معلومٌ في بديهة العقول..».. إلى أن قال عن قول الجهم: لا يختصّ بمكان دون مكان: «فإنّ هذا يُقال لمن هو موجود في هذه الأمكنة كلّها، ويُقال لمن ليس في شيء منها»[4].

وهكذا: تبيَّن ممّا مضى أنّ الجهميّة استقت مذهبها في صفات الله تعالى من المشركين، ومن الصابئين المبدّلين، ومن أهل الكتاب المبدّلين..

وبقي أن أذكر الواسطة بين الجهميّة، وبين من أخذ بمعتقدهم في الصفات من فرق المبتدعة.

الواسطة بين الجهميّة وفرق المبتدعة في تعطيل الصفات:

ليس للجهم، ولا لشيخه الجعد كُتُبٌ، حتى تنتقل آراؤها من خلالها إلى من أتى بعدهما.

إلا أنّ أحد رؤوس المبتدعة تسبّب في إيصال آراء مؤسّسَيْ مذهب الجهميّة إلى فرق المبتدعة..

(١) ذكر ذلك في الردّ على الجهميّة والزنادقة ص١٠٣.

(٢) هو في مكان.

(٣) ليس في مكان أصلاً.

(٤) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٣٨٣/ب، ٣٨٤/ أ.

وهذا الواسطة هو: بشر بن غياث المريسيّ، الذي كان ينتمي إلى اليهود؛ فجدّه كان يهودياً ـ كما قيل [١].

وقد أخذ مقالة الجعد بن درهم، وتلميذه الجهم بن صفوان في تعطيل الصفات، وتبنّاها ودعا إليها[٢].

فقال بخلق القرآن[٣]، ونفى صفات الله تعالى، وصنّف في تقرير ذلك كتاباً سمّاه: (كفر المُشبّهة)[٤].

وقد وصفه الإمام الذهبي[٥] بأنّه رأس الجهميّة في عصره، فقال عنه: «ونظر في الكلام، فَغَلَبَ عليه، وانسلخ من الورع والتقوى، وجَرَّد القول بخلق القرآن، ودعا إليه؛ حتى كان عينَ الجهميّة في عصره وعالمهم. فمقته أهل العلم، وكفَّره عِدّة، ولم يُدرك جهم بن صفوان، بل تلقّف مقالاته من أتباعه»[٦].

أمّا عن دوره في إيصال آراء الجهم وشيخه الجعد إلى فرق المبتدعة،

---

(١) انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٧/٥٦. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/٢٠٠.

(٢) انظر الرسالة المدنية لابن تيمية ص٥٧.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٠٥. والتبصير في الدين للإسفراييني ص٩٩. والحسنة والسيئة لابن تيمية ص١٠٧ ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٤/٣٥٢. والفتاوى المصريّة له ٦/٣٧٥، ٤٠٣. وميزان الاعتدال للذهبي ١/٣٢٢.

(٤) انظر سير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/٢٠١.
وعلى هذا الكتاب ردّ الإمام الدارمي بكتابٍ سمّاه: (الردّ على بشر المريسي فيما ابتدعه من التأويل لمذهب الجهميّة). انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/٢٠٣. والبداية والنهاية لابن كثير ١١/٦٩.

(٥) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. إمام الجرح والتعديل، وشيخ الحُفّاظ. تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية. مات سنة ٧٤٨ هـ.
(انظر: الوافي بالوفيات للصفدي ٢/١٦٣. وشذرات الذهب لابن العماد ٦/١٥٣).

(٦) سير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/٢٠٠.

فقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ مقالات الجهميّة في تعطيل الصفات قد انتشرت بسببه.

يقول شيخ الإسلام: «ولمّا كان في حدود المائة الثالثة انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يُسمّونها مقالة الجهميّة بسبب بشر بن غياث المريسيّ»[1].

وذكر ـ رحمه الله ـ أيضاً أنّ عامّة تأويلات الصفات التي في كتب المعتزلة والأشعريّة هي بعينها تأويلات بشر المريسيّ التي ذكرها في كتابه (كفر المشبّهة)؛ فعنه أخذ المبتدعة ذلك[2].

يقول شيخ الإسلام: فإنّما بيَّنتُ أنّ عين تأويلاتهم هي عين تأويلات المريسيّ. ويدلّ على ذلك: كتاب الردّ الذي صنعه عثمان بن سعيد[3] الدارميّ؛ أحد الأئمّة المشاهير في زمان البخاريّ[4]؛ صنَّف كتاباً، وسمّاه: (نقض عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله من التوحيد)؛ حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسيّ بكلام يقتضي أنّ المريسيّ أقعد بها، وأعلم بالمنقول والمعقول من هؤلاء المتأخّرين الذين اتّصلت إليهم من جهته، وجهة غيره. ثم ردّ ذلك عثمانُ بن سعيد

(١) الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص٢٦.

(٢) انظر الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص ٢٦، ٢٧.

(٣) ابن خالد، أبو سعيد التميميّ السجستاني الدارمي. إمام علاّمة حافظ. مات سنة ٢٨٠هـ. (انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١/ ٢٢١. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/ ٣١٩).

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري ـ نسبة إلى بُخارى: البلد المعروف بما وراء النهر ـ صاحب الصحيح. جبل الحفظ، وإمام الدنيا في ثقة الحديث. مات سنة ٢٥٦.

(انظر: الأنساب للسمعاني ٢/ ١٠٠. والكاشف للذهبي ٣/ ١٩. وتقريب التهذيب لابن حجر ص٢٠٩. ومعجم البلدان لياقوت ١/ ٣٥٣).

بكلام إذا طالعه العاقل الذكي علم حقيقة ما كان عليه السلف، وتبيَّن له ظهور الحجّة لطريقتهم، وضعف حجّة من خالفهم. ثمّ إذا رأى الأئمّة ـ أئمة الهدى ـ قد أجمعوا على ذمّ المريسيّة[1]، وأكثرهم كفَّروهم، أو ضلَّلوهم، وعَلِمَ أنّ هذا القول الساري في هؤلاء المتأخّرين[2]: هو مذهب المريسيّ. تبيَّن الهدى لمن يُريد الله هدايته، ولا حول ولا قوّة إلا بالله»[3].

فعُلِمَ بهذا أنّ مصدر أقوال المبتدعة في تعطيل الصفات: هم أعداء الإسلام؛ من مشركين، وكتابِيّين مبدّلين، وصابئين مبدّلين.. وأنّ رجال إسناد هذه المقالات حُثالة من الحاقدين على الدين، العاملين على إطفاء نور الله بأفواههم.

ففرق المبتدعة تلقّت أقوالها في الصفات؛ عن المريسيّ ـ الذي ينتمي لليهود ـ وهو أخذها عن أتباع الجهم، عن الجهم، عن الجعد، عن المشركين، أو اليهود المبدّلين، أو الصابئين المبدّلين..

فشتّان بين مَنْ أخذ عقيدته في ربّ العالمين عن شرذمة من أعداء الدين، وبين من أخذها من كلام ربّ العالمين، وكلام عباده المُرسلين.

*****

---

(١) اسم لفرقة تنتسب إلى بشر المريسيّ وتأخذ بأقواله في الصفات، وفي غيرَ ذلك.
(انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٠٤، ٢٠٥. والتبصير في الدين للإسفرايني ص٩٩).

(٢) يعني متأخّري الأشعريّة.

(٣) الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص٢٧.

المسألة الرابعة

نبذة عن أصول أهل السنة والجماعة في الصفات

الأصول والقواعد للعلوم، بمنزلة الأساس من البيت، والجذور من الأشجار، لا ثبات لها إلا بها..

وعلى هذه الأصول تُبنى الفروع؛ فتثبتُ وتقوى بالأصول[1].

وقد قرّر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى مجموعة من القواعد والأصول في صفات الله تعالى؛ استند في تقريرها إلى الكتاب والسنَّة؛ فألّفت بمجموعها شجرة مباركة أصلها ثابت وفرعها في السماء..

ومن هذه الأصول التى قرّرها:

١ ـ الأصل الأول: صفات الله تعالى توقيفيّة.

الاعتقاد لا يُؤخذ إلا من الكتاب والسنّة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أمّا الاعتقاد: فلا يؤخذ عنّي، ولا عمّن هو أكبر منّي، بل يؤخذ عن الله، ورسوله ﷺ، وما أجمع عليه سلف الأمّة. فما كان في القرآن وَجَبَ اعتقاده، وكذلك ما ثبت في الأحاديث الصحيحة؛ مثل صحيح البخاري، ومسلم»[2].

---

(١) انظر طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول للشيخ عبد الرحمن بن سعدي ص٤.

(٢) مناظرة الواسطية لابن تيمية ـ ضمن مجموع الفتاوى٣/ ١٦٠.

الصفات تُؤخذ من الكتاب والسنّة..

ومن الاعتقاد: الإيمان بالصفات.

لذا كان الأصل في باب الصفات: أن يُوصف الله تبارك وتعالى بما في الكتاب والسنّة، لا يتجاوز ذلك[1].

فيُوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله عليهم السلام: نفياً وإثباتاً؛ فيُثبت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفي عنه ما نفاه عن نفسه[2].

السلف رحمهم الله يصفون الله بما في الكتاب والسنة..

وهذا الأصل هو الذي درج عليه سلف الأمة رحمهم الله؛ لعلمهم:

أ ـ أنّ أصل عبادة الله تعالى: معرفةُ الله تعالى بما وصف به نفسه في كتابه، وما وصفته به رسله عليهم السلام[3].

ب ـ أنّ كمال الإيمان بالله تعالى يتضمّن إثبات ما أثبته لنفسه، وتنزيهه عمّا نزّه عنه نفسه[4]..

لذلك كان من طريقتهم في باب الصفات: إثبات ما أثبته الله لنفسه من الصفات، أو أثبتته له رسله؛ من غير تكييفٍ، ولا تمثيل، ومن غير تحريفٍ، ولا تعطيل. ونفي ما نفاه عن نفسه، أو نفته عنه رسله عليهم

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٣٥٣، ٦/ ٢٨٩، ٥١٣، ٧/ ٦٦٣. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ١٤٣. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل له ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٢٩٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣. والرسالة التدمرية ص٧.

(٣) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠٤.

(٤) انظر: العقيدة الواسطية لابن تيمية ص١٣ ـ ١٩. ومجموع الفتاوى له ١٤/ ١٣٥.

السلام[1].

السلف رحمهم الله لا ينفون عن الله تعالى صفات الكمال..

فلا ينفون عن الله تعالى صفات الكمال التي وصف بها نفسه، أو وصفته بها رسله عليهم السلام؛ لأنّ ذلك يجعله «كالجمادات التي لا تتكلّم، ولا تسمع، ولا تُبصر؛ فلا تُكَلِم عابديها، ولا تهديهم سبيلا، ولا ترجع إليهم قولاً، ولا تملك لهم ضراً ولا نفعاً»[2].

و«من لا تقوم به الصفات، فهو عدمٌ محض؛ إذ ذات لا صفة لها، إنّما يُمكن تقديرها في الذهن لا في الخارج؛ كتقدير وجود مطلق لا يتعيَّن ولا يتخصَّص»[3].

(١) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/٣، ٤/٢ ـ ٣، ٦، ٨، ١٨١ ـ ١٨٦، ٥/٢٦٢، ٦/٣٧، ٥١٥، ٥١٨، ١١/٤٧٩ ـ ٤٨٠، ١٤/١٣٥، ٣٣/١٧٧. والرسالة التدمرية ص ٧، ٨. والعقيدة الواسطية ص ١٣ ـ ١٩، ١٢٣، ١٢٤ ـ ١٢٨. والفرقان بين الحق والباطل ص١٠٤. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٠٩، ١١١، ٥٢٣، ٣/٢٩٢. والفتاوى المصرية ٦/٣٣٤، ٣٣٥. والكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٤٦٦. وسؤال عن الاستواء والنزول ـ ضمن مجموع الفتاوى ٥/١٩٥. ومسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٧٣ ـ. ومناظرة الواسطية ـ ضمن مجموع الفتاوي ٣/١٦٢، ١٦٥، ١٦٨، ١٦٩ـ. والإكليل في المتشابه والتأويل ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٣/٣٠٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ١/٢٤٥، ٣/١٣٩، ١٥٥. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٥٨ وكتاب الصفدية ١/١٠٣. وشرح حديث النزول ص١٠. وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص٢٨، ٣٥، ٤٨. والفتوى الحموية الكبرى ص٣١. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٣١٢. وتحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله ص ١٢١.

(٢) المسألة المصرية في القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/١٧٣، ١٧٤.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/٥١٦.

السلف رحمهم الله لا يكتمون نصوص الصفات..

وهم لا يكتمون ما وصف الله به نفسه، أو وصفته به رسله عليهم السلام؛ لعلمهم أنّ من كتم ذلك، فقد كتم ما أنزل الله من البيّنات والهُدى من بعد ما بيّنه للنّاس في الكتاب[1]، فيدخل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[2].

السلف رحمهم الله لا يُمثّلون صفات الله بصفات خلقه..

وكما أنّهم لا ينفون ما أثبته الله ورسوله من الأسماء والصفات، ولا يكتمون ذلك؛ كذلك لا يُجوّزون تمثيل ما أثبتوه بصفات المخلوقات؛ «لا سيّما ما لا نُشاهده من المخلوقات؛ فإنّ ما ثبت لما لا نُشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات، ليس مُماثلا لما نُشاهده منها. فكيف بربّ العالمين الذي هو أبعد عن مُماثلة كلّ مخلوق، من مُماثلة مخلوقٍ لمخلوق؟ وكلّ مخلوقٍ فهو أشبه بالمخلوق الذى لا يُماثله من الخالق بالمخلوق، سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون عُلواً كبيراً»[3].

فلا تُمثَّل صفات الله تعالى بصفات خلقه..

ومن مثّل صفات الله تعالى بصفات المخلوقين: فقد وقع في أربعة محاذير[4]:

١ ـ مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين.

---

(١) انظر الفتاوى المصرية ٦/ ٣٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٥٩.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٢٠٣. وانظر الرسالة التدمرية له ص٦٩.

(٤) انظر الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٧٩ ـ ٨٩.

٢ ـ جعل ذلك هو مفهومها وعطَّله.

٣ ـ نفى تلك الصفات بغير علم.

٤ ـ وصف الربّ تعالى بنقيض تلك الصفات.

السلف رحمهم الله لا يُكيِفّون صفات الله تعالى..

وكذلك السلف رحمهم الله لا يُكيِفّون صفات الله تعالى..

ومّما تعارفوا عليه في هذا الباب: أنّه لا يُقال في صفات الله عزَّ وجلَّ: «كيف»، ولا في أفعاله تعالى: «لِمَ»[1].

فالعباد لا يعلمون كيفيّة ما أخبر الله به عن نفسه. فالكيف: هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى[2].

والسلف والأئمة رحمهم الله مجمعون على «أنّ العلم بكيفية الصفات ليس بحاصلٍ لنا؛ لأنّ العلمَ بكيفيّة الصفة فرعٌ على العلم بكيفيّة الموصوف. فإذا كان الموصوف لا تُعلم كيفيّته، امتنع أن تعلم كيفيّة الصفة»[3].

والخالق جلّ وعلا: ﴿ **لا يُحيطُونَ بِهِ عِلْمًا** ﴾[4]؛ فلا تطيق عقول خلقه «كُنْهَ معرفته، ولا تقدر ألسنتهم على بلوغ صفته»[5]، لذلك اجتمعت الفطر السليمة على نفي كيفيّة صفته..

فإذا كانت «نفس الإنسان التي هي أقرب الأشياء إليه، بل هي

---

(١) انظر نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/١٩٧ ـ ٢٠٦.

(٢) انظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٢٣٠، ٢٣١.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٣٩٩. وانظر نقض تأسيس الجهمية ـ مخطوط ـ ق٣٢/ب.

(٤) سورة طه، جزء من الآية ١١٠.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/٥٧٥.

هويتّه، وهو لا يعرف كيفيّتها، ولا يُحيط علماً بحقيقتها. فالخالق جلّ وعلا أولى أن لا يعلم العبد كيفيّته، ولا يحيط علماً بحقيقته»[1].

السلف رحمهم الله يُمرّون نصوص الصفات كما جاءت بلا كيف..

لذلك كان من مذهب السلف رحمهم الله: إجراء نصوص الصفات على ظاهرها، وإمرارها كما جاءت، مع نفي الكيفيّة عنها؛ فيُؤمَنُ بها، «وتُصدَّق، وتُصان عن تأويلٍ يُفضي إلى تعطيل، وتكييفٍ يُفضي إلى تمثيل»[2].

السلف رحمهم الله يسكتون عمّا سكت عنه الشرع..

أمّا موقفهم ممّا سكت عنه الشرع؛ فلم يُثبته، ولم ينفِه. فإنّهم يسكتُون عنه، فلا يُثبتونه، ولا ينفونه؛ فهم يدورون مع النصّ حيث دار، ويقفون معه حيث وقف؛ فلا يتكلّمون ـ نفياً وإثباتاً ـ إلا بعلم؛ سيّما في باب الصفات[3].

لا يجوز النفي عند السلف رحمهم الله إلا بدليل..

السلف رحمهم الله تعالى لا ينفون ما سكت عنه الشرع، ولا يُثبتونه..

---

(١) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص٤٨. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٤٤.

(٢) الرسالة المدنية لابن تيمية ص٢٩. وانظر: المصدر نفسه ص٢٧. والفتوى الحموية الكبرى له ص٤٦. ومجموع الفتاوى له ٤/ ٧، ٦/ ٣٩٨ ـ ٣٩٩، ١٢/ ٥٧٤، ٥٧٥. والفتاوى المصرية له ٦/ ٤٧٢، ٤٧٣.

(٣) انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٨٤ ، ٨٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ١٤٣. والرسالة التدمرية له ص١٤٦. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٥١٣.

فلا يُجوّزون أن تكون عمدتهم في النفي: عدم الخبر.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «لا يجوز الاكتفاء فيما يُنزّه الربّ عنه على عدم ورود السمع والخبر به؛ فيُقال: كلّ ما ورد به الخبر أثبتناه، وما لم يَرِد به لم نُثبته بل ننفيه، وتكون عمدتنا في النفي على عدم الخبر.

بل هذا غلط لوجهين:

أحدهما: أنّ عدم الخبر هو عدم دليلٍ معيَّن. والدليل لا ينعكس؛ فلا يلزم إذا لم يُخبر هو بالشيء أن يكون مُنتفياً في نفس الأمر. ولله أسماء سمّى بها نفسه، واستأثر بها في علم الغيب عنده. فكما لا يجوز الإثبات إلا بدليل، لا يجوز النفي إلا بدليل. ولكن إذا لم يرد به الخبر، ولم يُعلم ثبوته: يُسكت عنه، فلا يُتكلّم في الله بلا علم.

الثاني: أنّ أشياء لم يَرِد الخبرُ بتنزيهه عنها، ولا بأنّه منزّه عنها، لكن دلّ الخبر على اتّصافه بنقائضها، فعُلِم انتفاؤها. فالأصل أنّه مُنزّه عن كُلّ ما يُناقض صفات كماله. وهذا مـمّا دلّ عليه السمع والعقل.

وما لم يَرِد به الخبر: إن عُلِم انتفاؤه نفيناه، وإلا سكتنا عنه، فلا نُثبت إلا بعلمٍ، ولا ننفي إلا بعلمٍ»[1].

فلا ننفي ما سكت عنه الشرع، ولا نُثبته إلا بدليل؛ لئلاّ نقول على الله ما لا نعلم؛ لأنّ كلّ من أثبت لله تعالى ما نفاه عن نفسه، أو نفى عنه جلّ وعلا ما أثبته لنفسه؛ فقد قال على الله غير الحقّ، وقال على الله بلا علم[2].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٣٠، ٤٣١. وانظر المصدر نفسه ٦/٥١٣، ٥١٤.

(٢) انظر الكيلانيّة لابن تيمية ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٦٤.

والقول على الله بغير علم أشدّ الأمور حرمة، وهو من عمل الشيطان.

يقول الله تعالى: **﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾**[1]، ويقول جلّ وعلا عن الشيطان الرجيم: **﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾**[2]، ويقول تعالى: **﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ ﴾**[3]، ويقول جلّ شأنه: **﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لاَّ يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ ﴾**[4]، ويقول تبارك اسمه: **﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾**[5].

فكما أنّ الإنسان لا يجوز له أن يُثبت شيئاً إلا بعلم، كذلك لا يجوز له أن ينفيَ شيئاً إلا بعلم. ولهذا كان النافي عليه الدليل؛ كما أنّ المُثبت عليه الدليل.

ثبات معتقد السلف في الصفات..

تبيَّن ممّا تقدّم في هذا الأصل أنّ صفات الله تعالى توقيفيّة؛ تؤخذ من الكتاب والسنّة فما جاء به الكتاب والسنّة من الصفات أثبتوه، وما نفاه الكتاب والسنّة نَفَوْه، وما سكت عنه الكتاب والسنّة؛ سكتوا عنه؛ فلم يُثبتوه، ولم ينفوه.

وهذا يدلّ على ثبات هذا الأصل، ورسوخه، واستحكامه، ويدلّ

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٦٩.

(٣) سورة النساء، جزء من الآية ١٧١.

(٤) سورة الأعراف، جزء من الآية ١٦٩.

(٥) سورة الإسراء، جزء من الآية ٣٦.

أيضاً على ثبات معتقد أهله، ورسوخه واستحكامه..

لأنّ من أخذ الصفات عن كتاب الله، وعن سُنّة رسول الله ﷺ يَعلم علماً أكيداً أنّ المتكلّم بها صادق لا شك في صدقه؛ وهو ربّ العالمين، أو رسوله الصادق الأمين؛ فيؤمن بما جاء عن الله تعالى، وبما جاء عن رسوله ﷺ وفق مُرادهما؛ فيكون ذا إيمان راسخ، وعقيدة متأصلّة، لا يُزعزها شيء بإذن الله..

بخلاف من عَمَدَ إلى أصول الكُفّار، فجعلها أصولاً لدينه؛ فأي ثبات في دينه، وأي رسوخ، وأي استحكام؟!.

٢ ـ الأصل الثاني: الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرِ﴾[(١)].

الله جلّ وعلا ليس كمثله شيء بوجهٍ من الوجوه؛ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله[(٢)].

قيام معتقد السلف رحمهم الله في الصفات على هذا الأصل:

وعلى هذا الأصل القرآني **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرِ﴾**[(٣)]: يقوم معتقد السلف الصالح رحمهم الله في إثبات الصفات لله عزَّ وجلَّ..

---

(١) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: مسالة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٦٥. والرسالة المدنية ص٣١. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١١٠ وسؤال عن الاستواء والنزول ـ ضبمن مجموع الفتاوى ٥/١٩٥، ١٩٦. ومجموع الفتاوى ٢/١٢٦، ٣/٤٣، ١٨٥، ٥/٢٦٣، ١٦/٩٩، ٣٦٣. ودرء تعارض العقل والنقل ١/١١٧. ونقض تأسيس الجهمية ـ مطبوع ـ ١/ ١٧.

(٣) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

فهم يُثبتون لله الصفات التي أثبتها لنفسه، أو أثبتها له رُسله؛ مع علمهم أنْ ليس فيما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رُسله تمثيلاً.

فكما لا يجوز نفي صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه، أو وصف بها رسله.

كذلك لا يجوز تمثيل هذه الصفات بصفات المخلوقين..

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1]: إثبات مع تنزيه..

وهذا المعنيان المستفادان من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2] يدور عليهما كلام السلف رحمهم الله في الصفات.

إذ الكلام في الصفات من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات[3].

فكما أنّه لا يجوز نفي صفات الله التي وصف بها نفسه، كذلك لا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين[4]..

فليس كمثله شيء: رد على أهل التشبيه والتمثيل.

وهو السميع البصير: رد على أهل النفي والتعطيل[5].

فالله سبحانه وتعالى «موصوفٌ بصفات الكمال، منزّه عن كلّ نقص

(١) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٢) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٣) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٣. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٢٤٥ ـ ٢٤٨.

(٤) انظر: الرسالة المدنية لابن تيمية ص٣١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١١٠. ومجموع الفتاوى له ٤/ ١٨٥، ٥/ ١٩٥، ١٩٦، ٢٦٣، ١٦/ ٩٩، ٣٦٣.

(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ١٢٦. وسؤال عن الاستواء والنزول ـ ضمن مجموع الفتاوى ٥/ ١٩٦. ومنهاج السنة ٢/ ١١١.

وعيب.

موصوفٌ بالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع والبصر، والكلام.

منزَّهٌ عن الموت، والجهل، والعجز، والصمم، والعمى، والبكم.

وهو سبحانه لا مِثل له في شيء من صفات الكمال؛ فهو منزّه عن كلّ نقص وعيب، قُدُّوسٌ سلام، تمتنع عليه النقائض والعيوب بوجهٍ من الوجوه.

وهو سبحانه لا مِثل له في شيء من صفات كماله.

بل هو الأحد، الصمد، الذي لم يلد ولم يُولد، ولم يكن له كُفُواً أحد»[1].

فالله تعالى ـ إذاً ـ منزّه عن كلّ نقص، ومستحق لغاية الكمال..

وتنزيهه جلّ وعلا يكون عن أمرين:

أحدهما: تنزيهه عن النقص المُناقض لكماله.

والثاني: تنزيهه في كماله عن أن يكون له مِثل[2].

فنفيُ النقائص عن الله تعالى من لوازم إثبات صفات الكمال.

فمن ثبت له الكمال التامّ انتفى النقصان المضادّ له.

(١) الجواب الفاصل لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣١١، ٣١٢. وانظر منهاج السنة النبوية له ٢/ ٢٢٤، ٢٢٥، ٥٢٩، ٥٣٠.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص١٢٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٥٣٨، ١٦/ ١٢٣، ١٢٦، ٣٦٣. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٢، ٥٢٣، ٥٢٩ ـ ٥٣٠ وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٢.

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1]: وسطٌ بين قول الممثّلة، وقول المُعطّلة. .

لأنّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ردّ على أهل التمثيل. .

﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾: ردّ على أهل التعطيل[2].

والممثّل يقيس الله بخلقه. .

والمعطّل ينفى ما أثبته الله لنفسه.

وسلف الأمّة رحمهم الله الذين انطلقوا من هذا الأصل: لم يقيسوا، ولم ينفوا؛ بل أثبتوا مع التنزيه؛ لأنّ قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[3]: يُرشدهم إلى أن الصفات الثابتة له جلّ وعلا «لا تثبت له على حدّ ما يثبت لمخلوقٍ أصلاً»[4].

السلف رحمهم الله وسطٌ بين الفرق في باب الصفات[5].

ومن هنا كان السلف رحمهم الله وسطاً بين الفرق في باب الأسماء والصفات[6].

فوحَّدوا الله، ووصفوه بصفات الكمال، ونزّهوه عن جميع صفات

(١) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٢) انظر سؤال عن الاستواء والنزول لابن تيمية ـ ضمن مجموع الفتاوى ٥/ ١٩٦.

(٣) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٤) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص١٨٤. وانظر الرسالة المدنية له ص٣٠، ٣١.

(٥) وهم وسطٌ في كلّ أبواب الدين ـ بحمد الله ـ وليس في الصفات فحسب.
(انظر وسطية أهل السنة بين الفرق للدكتور محمد باكريم).

(٦) انظر من كتب ابن تيمية: العقيدة الواسطيّة ص١٢٣، ١٢٤ ـ ١٢٨، وكتاب الصفدية ٢/ ٣١٠. والوصية الكبرى ص١٤، ١٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ١/ ٧. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ٤٦٨. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٣١٣.

النقص، وعن أن يُماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات[1].

٣، ٤ ـ الأصلان الثالث والرابع: النفي المجمل، والإثبات المفصَّل للصفات

الله جلّ وعلا جمع فيما وصف به، أو سمّى به نفسه بين النفي والإثبات[2].

وقد جاءت نصوص القرآن الكريم بنفى مجمل، وإثبات مُفصَّل..

فالله جلّ وعلا أخبر فى كتابه أنّه: «**حيّ، قيّوم، عليم، قدير، سميع، بصير، عزيز، حكيم، ونحو ذلك، يرضى، ويغضب، ويُحبّ، ويسخط، وخلق، واستوى على العرش**، ونحو ذلك. وقال في النفي: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ ،[3] ﴿ **وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ** ﴾[4]، ﴿ **هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[5] »[6].

فأجمل في النفي، وفصَّل فى الإثبات..

والمؤمن بصفات الله تعالى، المعتصم بالكتاب والسنّة، لابُدّ أن يكون إيمانه بالصفات مبنيّاً على هذين الأصلين:

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ١٦٩. ومجموع الفتاوى له ٤/ ٢، ٣.

(٢) انظر: تفصيل ذلك في العقيدة الواسطيّة ص٢٠ ـ ١٢٣.

(٣) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٤) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٥) سورة مريم، جزء من الآية ٦٥.

(٦) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٦٤. وانظر الرسالة التدمرية ص٨ ـ ١٢ ـ فقد ذكر ابن تيمية آيات كثيرة فيها إثبات مُفصَّل ونفيٌ مجمل. والفتاوى المصرية ٦/ ٣٣٧، ٣٤٣. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٤٨٠، ٤٨١.

أولاً: الإثبات المفصَّل:

لأنّه كلّما كثرت صفات الكمال الثبوتيّة، مع تنوّع دلالاتها: كلّما ظهر من كمال الموصوف بها؛ وهو الله جلّ وعلا، ما هو أكثر.

ثانيا: النفي المجمل:

لأنّه كلّما أُجمل النفي، كان أدلّ على التنزيه من كُلّ وجه..

طريقة الرسل عليهم السلام: نفيٌ مُجمل، وإثبات مفصَّل:

«من أبلغ العلوم الضروريّة: أنّ الطريقة التي بعث الله بها أنبياءه ورسله، وأنزل بها كُتبه، مشتملةٌ على الإثبات المفصَّل، والنفي المُجمل»(1).

فالله بعث رسله عليهم الصلاة والسلام بما يقتضي الكمال؛ من إثبات أسمائه وصفاته على وجه التفصيل، والنفي على طريق الإجمال للنقص والتمثيل.

فأخبر الرُّسل عليهم السلام أنّ الله «بكلّ شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنّه سميع بصير، وأنّه يُحبّ، ويبغض، ويتكلّم، ويرضى، ويغضب، وأنّه استوى على العرش»(2).

فوصفته الرسل ـ عليهم السلام ـ بأنّ «حيّ منزَّه عن الموت، عليمٌ منزّه عن الجهل، قديرٌ قويّ منزّهٌ عن العجز والضعف والذلّ واللغوب،

---

(1) الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٣٣٧.

(2) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٦١/ب، ٦٢/أ. وانظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٨ ـ ١٢. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٥٦، ١٥٧، ١٨٤ ـ ١٨٦، ٥٦٢. وكتاب الصفدية ١/ ١١٦. ومجموع الفتاوى ٦/ ٥١٥ ـ ٥١٦، ١١/ ٤٨٠، ٤٨١. والكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٣٢ـ. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٤٠، ١٤١.

سميع بصير منزّه عن الصمم والعمى، غنيّ منزّهٌ عن الفقر، جوادٌ منزّه عن البخل، حكيم حليم منزّه عن السَّفه، صادق منزّه عن الكذب. إلى سائر صفات الكمال»[1].

كما قالوا في النفي ما قاله الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[3]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[4]، وغير ذلك[5].

«وما ورد في القرآن والسنّة من إثبات صفات الله، فقد ورد في التوراة، وغيرها من كتب الله ـ تعالى ـ مثل ذلك. فهو أمرٌ اتّفقت عليه الرسل ـ عليهم السلام ـ وأهل الكتاب في ذلك كالمسلمين»[6].

طريقة المبتدعة: نفيٌ مُفصَّل، وإثباتٌ مجمل:

وبخلاف طريقة الرسل عليهم السلام، جاءت طريقة المبتدعة الذين أَتَوْا بالنفي المُفصَّل، والإثبات المجمل؛ فنفوا عن الله تعالى صفات الكمال، وأثبتوا ما لا يُوجد إلاّ في الخيال.

فهم يصفونه ـ جلّ وعلا ـ بالسلوب على وجه التفصيل؛ فيقولون:

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٤٠.

(٢) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٣) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(١) سورة مريم، جزء من الآية ٦٥.

(٥) انظر من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق٦٢/أ. والرسالة التدمرية ص ٨ ـ ١٢. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٥٦، ١٥٧، ١٨٤ ـ ١٨٦، ٥٦٢. وكتاب الصفدية ١/ ١١٦. ومجموع الفتاوى ٦/ ٥١٥، ٥١٦، ١١/ ٤٨١، ٤٨٢. والكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٣٢ ـ والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/ ١٤٠ ـ ١٤١.

(٦) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٤١.

لا يقرُب من شيء، ولا يقرُب منه شيء، ولا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلامٌ يقوم به يتعلّق بمشيئته وقدرته، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا غير ذلك، ولا يُشار إليه، ولا يتعيَّن، ولا هو مُباين للعالم، ولا حالّ فيه، ولا داخله، ولا خارجه... إلى أمثال ذلك من العبارات السلبيّة التي لا تنطبق إلا على المعدوم[1].

وإذا أرادوا الإثبات: أثبتوا شيئاً مُجملاً يجمعون فيه بين النقيضين، ويُقدِرون ما لا وجود له إلا في الخيال..

من ذلك صنيع المعتزلة ومن اتّبعهم من أهل الكلام؛ حيث أثبتوا لله تعالى الأسماء المجرّدة دون ما تضمّنته من الصفات؛ «فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليمٌ بلا علم، قديرٌ بلا قدرة، سميعٌ بصيرٌ بلا سمع ولا بصر؛ فأثبتوا الاسم دون ما تضمّنه من الصفات»[2].

فشتّان بين طريقة الرسل، وطريقة مخالفيهم.

صفات السلب عند السلف رحمهم الله تتضمّن كمال ضِدّها:

النفي المحض ليس فيه مدحٌ..

والمدح إنّما يكون في الأمور الثبوتيّة، لا بالأمور العدميّة.

وإنّما يحصل المدح بالعدم إذا تضمّن ثُبوتاً[3].

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق ٦٢/أ. والرسالة التدمرية ص١٢ ـ ١٩. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٨٧، ٥٦٢. وكتاب الصفدية ١/١١٦. والفتاوى المصرية ٦/٣٣٧، ٣٣٨. ومجموع الفتاوى ٦/٥١٥، ٥١٦ ـ ٥١٨، ١١/٤٨٣ ـ ٤٨٤. والكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٤٣٢. والحجج العقليّة والنقليّة فيما يُنافى الإسلام من بدع الجهميّة والصوفيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ٢/٢٩٨.

(٢) الرسالة التدمريّة لابن تيمية ص١٨. وانظر مصادر الحاشية السابقة.

(٣) انظر الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل لابن تيمية ـ ضمن البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٣١١. وانظر الرسالة التدمرية له ص٥٧.

وإلا فمُجرّد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ «لأنّ النفي المحض: عدمٌ محض. والعدم المحض ليس بشيء. وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً. ولأنّ النفي المحض يُوصف به المعدوم والممتنع. والمعدوم والممتنع لا يُوصف بمدحٍ ولا كمال»[1].

فما يُنفى عن الله تعالى؛ يُنفى لتضمّن النفي الإثبات..

إذ الصفات السلبيّة ليس فيها بنفسها مدح، ولا تُوجِب كمالاً للموصوف، إلا أن تتضمّن أمراً وجودياً..

فلهذا كان عامّة ما وصف الله تعالى به نفسه من النفي متضمّناً إثبات مدح[2].

من ذلك آية الكُرسيّ؛ التي اشتملت على عددٍ من صفات النفي المتضمّنة لكمال ضدّها..

١ ـ من ذلك وصفه سبحانه نفسه بأنّه ﴿ **لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ**﴾[3].

ونفي السنة والنوم يتضمّن كمال حياته ـ جلّ وعلا ـ وقيّوميّته؛ لأنّ النوم والسِنة ـ النّعاس الذي يتقدّم النوم ـ ضدّ كمال الحياة؛ إذ النوم أخو الموت.

٢ ـ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِه** ﴾[4].

---

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٥٧، ٥٨. وانظر المصدر نفسه ص١٤٠، ١٤١.

(٢) انظر في تفصيل ما سيأتي من آيات ورد فيها صفة نفي تضمّنت كمال ضدّها: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٥٨، ٥٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/١٧٦ ـ ١٧٧. وكتاب الصفدية له ١/١٢١.

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٥٥.

(٤) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٥٥.

فإنّه متضمّنٌ كمال مُلْكِهِ جلّ وعلا وتمامَهُ؛ إذ الشفاعة كُلُّها له؛ فلا يشفع عنده أحدٌ إلا بإذنه.

٣ ـ ومن ذلك وصفه تعالى نفسه بأنّ عباده ﴿ **وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء** ﴾[١]: فإنّ ذلك متضمِنٌ كمال علمه جلّ وعلا، وإحاطته..

وشبيه بذلك قوله تعالى: ﴿ **لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ** ﴾[٢]: فإنّه يقتضي كمال علمه جلّ وعلا أيضاً، وأنّه لا تخفى عليه خافية من الأمور؛ إذ نفي العزوب مستلزمٌ لعلمه بكلّ ذرةٍ في السموات والأرض..

٤ ـ ومن ذلك وصفه جلّ وعلا نفسه بأنّه ﴿ **وَلاَ يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا** ﴾[٣]؛ أي حفظ السموات والأرض لا يُكرثه، ولا يثقله. وذلك يستلزم كمال قدرته جلّ وعلا وتمامها، بخلاف قدرة المخلوق على الشيء؛ فإنّه يقدر عليه بنوع كلفة ومشقّة. وهذا نقصٌ في قدرته، وعيبٌ في قوّته.

وكذلك الحال بالنسبة لقوله تعالى: ﴿ **وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوب** ﴾[٤]؛ فإنّه مُتضمّنٌ كمال قُدرته جلّ وعلا أيضاً؛ لأنّ نفي مسّ اللغوب ـ الذي هو التعب والإعياء ـ دليلٌ على كمال القدرة، ونهاية القُوّة؛ بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النّصب والكلال ما يلحقه.

ومن الآيات القرآنيّة الأخرى التي جاء فيها صفة نفي تضمّنت كمال

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٥٥.

(٢) سورة سبأ، جزء من الآية ٣.

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٥٥.

(٤) سورة ق، جزء من الآية ٣٨.

ضِدّها: قوله سبحانه: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[1]؛ فإنّ ذلك يقتضي كمال عظمته جلّ وعلا؛ بحيث لا تحيط به الأ بصار وإن رُئي.

والمُلاحظ أنّ الله تعالى نفى الإدراك الذي هو الإحاطة؛ مثل قوله: ﴿ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[2]، ولم ينفِ مُجرّد الرؤية؛ «لأنّ المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يُرى مدح؛ إذ لو كان كذلك، لكان المعدوم ممدوحاً. وإنّما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئِي؛ كما أنّه لا يُحاط به وإن عُلِم؛ فكما أنّه إذا عُلِم لا يُحاط به علماً؛ فكذلك إذا رُئِي لا يُحاط به رؤية»[3].

وكذلك نفي المِثْل، والكفو عنه جلَّ وعلا، في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[4]، وقوله: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[5]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[6]: «يقتضي أنّ كلّ ما سواه فإنّه عبدٌ مملوكٌ له. وذلك يقتضي من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغنٍ عنه، مُشارك له في الصنع؛ فإنّ ذلك نقصٌ في الصانع»[7].

فعُلِم أنّ الله تعالى له الكمال المُطلق فيما أثبته أو نفاه..

- فما أثبته جلّ وعلا لنفسه: يُنزّه عن مُماثلته لصفة غيره..

وهذا يدلّ على أنّ صفاته صفات كمال..

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الاية ١٠٣.

(٢) سورة طه، جزء من الآية ١١٠.

(٣) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٥٩.

(٤) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٥) سورة مريم، جزء من الآية ٦٥.

(٦) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٧) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/١٧٦، ١٧٧. وانظر كتاب الصفدية له ١/١٢١.

ـ وما نفاه عن نفسه؛ فإنّه يتضمّن كمال ضِدّه..

فالكمال للصفات في النفي والإثبات..

٥ ـ الأصل الخامس: اتّفاق المُسمّيَيْن ليس هو التمثيل المنفيّ.

لفظ التشبيه من الألفاظ المشتركة..

فما من موجودين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء.

فبينهما اشتباه من وجه، وافتراق من وجه(١).

والمعنى الكُلّي الذي تشترك فيه الأشياء يُوجَد في الأذهان، لا في الأعيان.

والنصوص الشرعيّة لم تنف ما في الأذهان، ولم تقل إنّ هذا المعنى الكلّي هو التشبيه والتمثيل الذي يجب نفيه..

بل الذي يجب أن يُنفى هو ما يستلزم اشتراك الشيئين فيما يخصّ كلّ واحدٍ منهما..

فما يجب لله تعالى، أو يجوز، أو يمتنع: لا يجوز أن يُشركه فيه مخلوق، بل ولا في شيءٍ من خصائصه جلّ وعلا(٢).

فالتشبيه الممتنع ـ إذاً ـ «إنّما هو مُشابهة الخالق للمخلوق في شيء من خصائص المخلوق، أو أن يُماثله في شيء من صفات الخالق؛ فإنّ الربّ تعالى منزّه عن أن يُوصف بشيء من خصائص المخلوق، أو أن يكون له مماثل في شيء من صفات كماله. وكذلك يمتنع أن يُشاركه غيره في شيء

(١) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص١٠٧. وكتاب الصفدية له ١/٩٩، ١٠٢.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٣٩، ٤٠. وكتاب الصفدية له ١/٩٩، ١٠٠. ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مطبوع ـ ١/٧٦.

من أموره بوجهٍ من الوجوه[1].

أمّا اتّفاق المُسمّيَيْن، فلا يقتضى التماثل مطلقاً..

*** مثال ذلك: لفظ الوجود:**

«من المعلوم بالضرورة أنّ في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحدَث ممكن يقبل الوجود والعدم.

فمعلومٌ أنّ هذا موجود، وهذا موجود. ولا يلزم من اتفاقهما في مسمّى «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا. بل وجود هذا يخصّه، ووجود هذا يخصّه. واتفاقهما في اسم عامّ لا يقتضي تماثلهما في مسمّى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره. فلا يقول عاقل ـ إذا قيل: إنّ العرش شيء موجود، وإنّ البعوض شيء موجود ـ: إنّ هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمّى «الشيء» و«الوجود»؛ لأنّه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه!!

بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كُليّاً هو مسمّى الاسم المطلق.

وإذا قيل: هذا موجود، وهذا موجود: فوجود كلّ منهما يخصّه لا يُشركه فيه غيره، مع أنّ الاسم حقيقة في كلّ منهما»[2].

ووجود مخلوقين يشتركان في اسم «مخلوق»، و«موجود» لا يقتضي اشتراكهما في نفس الوجود، أو في نفس الخَلْق في الخارج.

فالاشتراك في المعنى الكلي ـ للوجود والخلق ـ بينهما ذهنيّ، لا عينيّ؛ «بل يمتنع أن يشترك مخلوقان في شيءٍ موجودٍ في الخارج. بل

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٠. وانظر نقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ له ٧٦/١.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٢٠، ٢١. وانظر: كتاب الصفدية له ١/ ١٠٠. ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مطبوع ـ ٧٦/١.

كلّ موجود في الخارج: فإنّه مختصّ بذاته وصفاته القائمة به، لا يُشاركه غيره فيها ألبتة.

وإذا قيل: هذان يشتركان في كذا؛ كان حقيقته أنّ هذا يُشابه هذا في ذلك المعنى؛ كما إذا قيل: هذا الإنسان يُشارك هذا في الإنسانيّة، أو يُشارك هذا الحيوان في الحيوانيّة: فمعناه أنّهما يتشابهان في ذلك المعنى. وإلا فنفس الإنسانيّة التي لزيد لا يُشاركه فيها غيره. وإنّما يشتركان في نوع الإنسانيّة المُطلقة، لا في الإنسانيّة القائمة به»[1].

وهذه الإنسانيّة المطلقة التي اشترك فيها إنسانان هى في الأذهان، لا في الأعيان؛ بل يمتنع أن تكون في الأعيان..

فهذا المخلوق الذي اشترك مع مخلوقٍ مثله في مسمّى ما، لم يشترك معه إلا في المعنى الكلّى المطلق الذي يُوجد في الأذهان فقط، وامتنع أن يكون الاشتراك في الأعيان، مع أنّه قد يُماثله ويُكافئه ويُساميه[2].

فما بالك بالخالق جلّ وعلا الذي ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[3]، والذي ليس له كفوٌ، ولا مثيل، ولا سَمِيّ؟!.

فعُلِم إذاً أنّ مُطلق الموافقة في بعض الأسماء، والصفات الموجبة: ليس نوعاً من المُشابهة تكون مقتضية للتماثل والتكافؤ، «بل ذلك لازم لكلّ موجودين؛ فإنّهما لابُدّ أن يتّفقا في بعض الأسماء والصفات، ويشتبها من هذا الوجه. فمن نفى ما لابُدّ منه كان مُعطّلاً، ومن جعل شيئاً من صفات الله مماثلاً لشيء من صفات المخلوقين كان مُمثّلاً. والحقّ: هو نفي التمثيل، ونفي التعطيل؛ فلابُدّ من إثبات صفات الكمال المستلزمة نفيَ

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٠.

(٢) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠١.

(٣) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

التعطيل، ولابُدّ من إثبات اختصاصه بما له على وجه ينفي التمثيل»[1].

توضيح ذلك:

الله جلّ وعلا سمّى نفسه بأسماء، وسمّى صفاته بأسماء..

فإذا أضيفت هذه الأسماء إليه: تكون مُختصّة به لا يُشركه فيها غيره..

وكذلك سمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصّة بهم مُضافة إليهم تُوافق تلك الأسماء التي سمّى بها نفسه إذا قُطعت عن الإضافة والتخصيص[2]..

مثال ذلك:

الله سمّى نفسه حيّاً فقال: ﴿ **اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾[3].

وسمّى بعض عباده حيّاً؛ فقال: ﴿ **يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ**﴾[4].

وليس هذا الحيّ، مثل هذا الحيّ؛ لأنّ «الحيّ» في قوله: ﴿ **اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾[5] اسم له جلّ وعلا مختصّ به. و«الحيّ» في قوله: ﴿ **يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ** ﴾[6] اسم للحيّ المخلوق مختصّ به.

«وإنّما يتفقان إذا أُطلقا، وجُرّدا عن التخصيص. ولكن ليس للمطلق مُسمّى موجودٌ في الخارج، ولكنّ العقل يفهم من المطلق قدراً مُشتركاً بين

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠١. وانظر مجموع الفتاوى له ١١/٤٨٢.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٢١.

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٥٥.

(٤) سورة الروم، جزء من الآية ١٩.

(٥) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٥٥.

(٦) سورة الروم، جزء من الآية ١٩.

المُسمَّيَيْن. وعند الاختصاص: يُقيَّد ذلك بما يتميّز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق»[1].

وهذه القاعدة مُطّردة في كلّ الأسماء والصفات. .

فتبيَّن لنا الآن أنّ الأسماء والصفات لها ثلاثة اعتبارات[2]:

أ ـ إمّا أن تكون مُضافةً إلى الربّ تعالى.

فإذا أُضيفت إليه جلّ وعلا: فإنّها تُضاف على ما يليق به، لا على ما يليق بالمخلوق؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى منزّهٌ عن أن يُوصف بصفةٍ ما على ما يليق بالمخلوق؛ لأنّ كلّ ما اختصّ بالمخلوق، فهو صفة نقص، والله تعالى مُنزّهٌ عن كلّ نقص[3].

ب ـ أو تكون مُضافة إلى العبد.

فإذا أُضيفت إلى العبد: فإنّها تُضاف على ما يليق بالعبد.

ج ـ وإمّا أن تكون مُطلقة لا تختصّ بالربّ ولا بالعبد.

فهذا المعنى الكلّي الذي لا وجود له في الخارج، وإنّما يُقدّره الذهن.

فلو قيل: «حياة الله، وعلم الله، وقدرة الله، وكلام الله، ونحو ذلك: فهذا كله غير مخلوق، ولا يُماثل صفات المخلوقين»[4].

وإن قيل: «علم العبد، وقدرة العبد، وكلام العبد: فهذا كله

---

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٢١، ٢٢.

(٢) انظر مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٣٨٩، وضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٦٦.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٢٩.

(٤) مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٣٨٩، وضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٦٦.

مخلوق، ولا يُماثل صفات الربّ»[1].

وإن قيل: «العلم، والقدرة، والكلام: فهذا مُجمل مطلق، لا يُقال عليه كلّه إنه مخلوق، ولا إنه غير مخلوق. بل ما اتّصف به الربّ من ذلك: فهو غير مخلوق. وما اتّصف به العبد من ذلك: فهو مخلوق. فالصفة تتبع الموصوف؛ فإن كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة، وإن كان الموصوف هو العبد المخلوق فصفاته مخلوقة»[2].

فالقدر المشترك مطلق كليّ لا يختصّ بأحدهما دون الآخر.

فبإطلاقه: لا يقع الاشتراك فيما يختصّ به كلّ منهما؛ لا فيما يختصّ بالواجب القديم، ولا فيما يختصّ بالممكن المُحدَث؛ فإنّ ما يختصّ به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه[3].

و«لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الربّ تعالى؛ فإنّ ذلك لا يقتضي حدوثاً، ولا إمكاناً، ولا نقصاً، ولا شيئاً ممّا ينافي صفات الربوبيّة»[4].

فهو مُطلق غير مُقيَّد..

أمّا إذا أضيف: فإنّه يكون مُختصّ بمن أُضيف إليه، لا يُشركه فيه غيره، وعندئذٍ لا يُسمّى مُطلقاً..

ولقد أطال شيخ الإسلام رحمه الله النَّفَسَ في استخراج آيات كثيرة

---

(١) مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/٣٨٩، وضمن مجموع الفتاوى ١٢/٦٦.

(٢) مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/٣٨٩، ٣٩٠، وضمن مجموع الفتاوى ١٢/٦٦ـ. وانظر الرسالة التدمرية له ص١٢٥ ـ ١٢٧.

(٣) انظر الرسالة التدمرية لابن تيمية ص١٢٦.

(٤) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص١٢٥.

من كتاب الله تعالى دالّة على أنّ الله سمَّى نفسه بأسماء، وسمَّى بعض مخلوقاته بتلك الأسماء نفسها. وسمّى صفاته بأسماء، وسمّى صفات عباده بنظير ذلك: ومع ذلك: فلا تماثل بين أسماء الله وبين أسماء خلقه، ولا بين صفات الله وبين صفات خلقه؛ فلكلّ ما يخصّه ويُناسبه..

فتَسْمِيَةُ الله نفسَه: حيّاً، حليماً، سميعاً، بصيراً، رؤوفاً، رحيماً، مَلِكاً، مؤمناً، عزيزاً، جباراً، متكبِّراً، ونحوها؛ ليست كتسميته بعضَ عباده بهذه الأسماء؛ فليس الحيّ الخالق كالحيّ المخلوق، وليس الحليم الخالق كالحليم المخلوق،... وهكذا. بل لكلّ ما يخصّه..

ووَصْفُ الله تعالى نفسَه: بالعلم، والقوّة، والإرادة، والمحبّة، والرضا، والمقت، والغضب، والمناداة، والمناجاة، والتكليم، والتعليم، والاستواء، وبسط اليدين، والإعطاء؛ ليست كوصف بعض خلقه بهذه الصفات؛ فليست مناداة الله كمناداة المخلوق، ولا مناجاته كمناجاته، ولا تكليمه كتكليمه، ولا استواؤه كاستوائه، ولا يده كيده، ولا بسطه كبسطه[1]..

فما يختصّ به الخالق جلّ وعلا، فهو من خصائصه، وما يختصّ به المخلوق، من خصائص المخلوق.

والله تعالى مُنزّه عن أن يُوصف بشيءٍ من الصفات المختصّة بالمخلوق..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «المعاني التي يُوصف بها الربّ سبحانه وتعالى؛ كالحياة، والعلم، والقدرة، بل الوجود، والثبوت، والحقيقة، ونحو ذلك: تجب له لوازمها؛ فإنّ ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم. وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الربّ عنها ليست من لوازم ذلك أصلاً. بل تلك من لوازم ما يختصّ بالمخلوق من وجودٍ، وحياة، وعلم،

(١) انظر: تفصيل ذلك في الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٢١ ـ ٣٠، ١٢٥ ـ ١٢٧. ومجموع الفتاوى له ١١/ ٤٨٣. وتفسير سورة الإخلاص له ص١٨١، ١٨٢.

ونحو ذلك. والله سبحانه وتعالى منزّهٌ عن خصائص المخلوق، وملزومات خصائصه»[1].

إذ كلّ ما اختصّ بالمخلوق، أو كان من لوازم خصائصه: فهو صفة نقصٍ. والله جلّ وعلا منزّهٌ عن كل نقص[2].

فلابُدّ من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه.

«فمن قال: إنّ علم الله كعلمي، أو قدرته كقدرتي، أو كلامه مثل كلامي، أو إرادته ومحبته ورضاه وغضبه مثل إرادتي ومحبتي ورضائي وغضبي، أو استواؤه على العرش كاستوائي، أو نزوله كنزولي، أو إتيانه كإتياني، ونحو ذلك: فهذا قد شبَّه الله، ومثَّله بخلقه ـ تعالى الله عمّا يقولون ـ، وهو ضالٌ خبيثٌ مبطلٌ، بل كافر.

ومن قال: إنّ الله ليس له علم، ولا قدرة، ولا كلام، ولا مشيئة، ولا سمع، ولا بصر، ولا محبّة، ولا رضى، ولا غضب، ولا استواء، ولا إتيان، ولا نزول: فقد عطَّل أسماء الله الحسنى وصفاته العُلى، وألحد في أسماء الله وآياته. وهو ضالٌ خبيث مبطلٌ، بل كافر.

بل مذهب الأئمة والسلف: إثبات الصفات، ونفي التشبيه بالمخلوقات؛ إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل؛ كما قال نُعيم بن حمّاد الخُزاعي[3]؛ شيخ البخاري[4]: مَن شبَّه الله بخلقه، فقد كفر، ومن جحد

---

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص١٢٧.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٢٩.

(٣) أبو عبد الله المروزي، نزيل مصر. فقيه، عارف بالفرائض. أُخِذ في محنة خلق القرآن، فسجن حتى مات في القيد رحمه الله في سنة ٢٢٩.
(انظر: الكاشف للذهبي ٣/ ٢٠٧. وتقريب التهذيب لابن حجر ص٣٥٩).

(٤) تقدّمت ترجمته ص٧٤.

ما وصف الله به نفسه، فقد كفر. وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً[1] »[2].

فلا بُدّ من إثباتٍ بلا تمثيل، وتنزيهٍ بلا تعطيل.

فليس في اتّفاق المسمّيات تشبيهاً لله بخلقه، ولا تمثيلاً لصفاته بصفاتهم..

وهذا هو الأصل الذي ضلّت في فهمه كلّ الطوائف والفرق المنحرفة عن معتقد السلف رحمهم الله في الصفات.

وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذه الحقيقة ـ وهي أنّ اتّفاق المسمّيات في القدر المشترك لا يستلزم التشبيه ـ في أصلين شريفين، ومثلين مضروبين..

أمّا الأصلان: فسيكون الكلام عنهما ـ بعون الله تعالى ـ منفصلاً تحت الأصل السادس والأصل السابع.

لأنّهما من أصول السلف رحمهم الله في الصفات.

وأمّا المَثَلان المضروبان: فأحدهما في نعيم الجنّة، والآخر في الروح..

المثل الأول: (نعيم الجنة، وهو خاصّ بالأسماء):

الله تبارك وتعالى أخبرنا عمّا في الجنّة من المخلوقات؛ «من أصناف المطاعم والمشارب والمناكح والمساكن. فأخبرنا أنّ فيها لبناً، وعسلاً، وخمراً، وماءً، ولحماً، وفاكهة، وحريراً، وذهباً، وفضّة، وحوراً، وقصوراً.

---

(١) هذا الأثر أخرجه الذهبي بسنده في سير أعلام النبلاء ١٠/ ٦١٠، ١٣/ ٢٩٩، وفي كتاب العلوّ ص١٢٦. وقال الذهبي عن إسناده: «سمعناه بأصحّ إسناد عن محمد بن إسماعيل». وقال الألباني في «مختصر العلوّ» ص١٨٤: «وهذا إسناد صحيح، ورجاله ثقات معروفون».

وقد أورده اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٥٣٢، وعزاه إلى ابن أبي حاتم.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٤٨٢. وانظر الرسالة التدمرية له ص٣٠.

وقد قال ابن عبّاس[1] رضي الله عنهما: ليس في الدنيا شيءٌ ممّا في الجنّة إلا الأسماء[2].

فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى: فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق. ومُباينته لمخلوقاته أعظم من مُباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا؛ إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق.

وهذا بيّنٌ واضحٌ»[3].

فإذا كانت المخلوقات في الجنّة توافق المخلوقات في الدنيا في الأسماء، والحقائق ليست مثل الحقائق. فكيف يكون الخالق مثل المخلوق إذا وافقه في الاسم؟!.

المثل الثاني: (الروح، وهو خاصّ بالصفات):

هذه الروح التي تُوجد فينا، والتي تُوصف بصفات متعددّة؛ من الوجود، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، والصعود، والنزول، وغير ذلك.

وهي مخلوقة، ومع ذلك: فالعقول قاصرة عن معرفة كيفيّتها وتحديدها؛

---

(١) الصحابي الجليل عبد الله بن عباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما، ابن عم رسول الله ﷺ.

(٢) روى هذا الأثر: ابن جرير الطبري بسنده في جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري١/ ١٧٤. وانظر: معالم التنزيل للبغوي١/ ٥٦. وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٦٤.

(٣) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٤٦، ٤٧. وانظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٦/ ١٢٣، ١٢٤. وبغية المرتاد ص٣١٨، ٣١٩. ومجموع الفتاوى ١١/ ٤٨٢، ٤٨٣. وشرح حديث النزول ص٢١، ٢٢. والفتوى الحموية الكبرى ص١١١، ١١٢. وتفسير سوة الإخلاص ص ١٨١.

لأنّهم لم يُشاهدوا لها نظيراً. .

فإذا كانت الروح المخلوقة الموصوفة بهذه الصفات، لا تُماثل شيئاً من المخلوقات: فالخالق أولى بمُباينته لمخلوقاته، مع اتّصافه بما يستحقّه من أسمائه وصفاته. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد ما ذكر ولوج الروح في البدن، وخروجها منه وقت الموت شيئاً فشيئاً؛ لا تُفارقه كما يُفارق المَلِك مدينته التي يُدبِرها: «والنّاس لَمَّا لم يشهدوا لها[1] نظيراً: عسر عليهم التعبير عن حقيقتها.

وهذا تنبيهٌ لهم على: أنّ ربّ العالمين لم يعرفوا حقيقته، ولا تصوّروا كيفيّته سبحانه وتعالى، وأنّ ما يُضاف إليه من صفاته هو على ما يليق به جلّ جلاله»[2].

والصعود الذي تُوصف به الروح لا يُماثل صعود المشهودات.

فالمشهودات إذا صعدت إلى مكان فارقت الأول بالكليّة، وحركتها إلى العلوّ حركة انتقال من مكان إلى مكان. .

وحركة الرّوح بخروجها وعروجها ليس كذلك. .

فهذه المباينة بالنسبة لمخلوق مع مخلوق.

فما بالك بالخالق جلّ وعلا مع المخلوق؟!

فالربّ تبارك وتعالى إذا وصف نفسه بالنزول، أو الاستواء على

---

(١) أي الروح.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٢٠٢. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ص١٩٤ـ ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٢. والرسالة التدمرية ص٥٠ ـ ٥٧. والفتوى الحموية الكبرى ص١١٢. وشرح حديث النزول ص٢٥.

العرش: «لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نُشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة؛ حتى يُقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر؛ فإنّ نزول الروح وصعودها لا يستلزم ذلك، فكيف بربّ العالمين؟ وكذلك الملائكة لهم صعود ونزول من هذا الجنس»[1].

«فإذا كان من نفى صفات الروح جاحداً معطّلاً لها، ومن مثّلها بما يُشاهده من المخلوقات جاهلاً ممثِّلاً لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، ومستحقّة لما لها من الصفات: فالخالق سبحانه وتعالى أولى أن يكون من نفى صفاته جاحداً مُعطّلاً، ومن قاسه بخلقه جاهلاً به مُمثّلاً. وهو سبحانه ثابتٌ بحقيقة الإثبات، مستحقٌ لما له من الأسماء والصفات»[2].

فلا يجوز نفي ما أثبته الله تعالى ورسوله ﷺ من الأسماء والصفات، كما لا يجوز تمثيل ذلك بصفات المخلوقات؛ لا سيّما ما نُشاهده من المخلوقات؛ «فإنّ ما ثبت لما لا نُشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس مماثلاً لما نُشاهده منها. فكيف بربّ العالمين الذي هو أبعد عن مُماثلة كلّ مخلوق، من مماثلة مخلوق لمخلوق؟ وكلّ مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يُماثله من الخالق بالمخلوق. سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً»[3].

فتبيَّن ممّا تقدّم: أنّ اشتراك المُسمّيات والموصوفات في القدر المشترك والأمر العامّ المُطلق: لا يستلزم التشبيه.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٢٠٣.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٥٦، ٥٧.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٢٠٣. وانظر: الرسالة التدمرية له ص٥٦.

فعُلِمَ بذلك: أنّ إثبات صفات الكمال لله تبارك وتعالى على ما يليق به جلّ وعلا وفق منهج السلف رحمهم الله في الإثبات: إثباتٌ بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل: ليس من التشبيه في شيء..

فلا يصحّ نفي الصفات كلّها، أو بعضها بشبهة التشبيه..

٦ ، ٧ ـ الأصلان السادس والسابع: القول في الصفات كالقول في الذات. والقول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر.

هذا الأصلان مبنيّان على الأصل السابق، ومُترتِّبان عليه..

والغرض منهما: إقامة الحجّة على المُخالف من مذهبه..

أولاً ـ القول في الصفات كالقول في الذات:

(هذا يخاطب به من يُثبت ذاتاً بلا صفات).

الله تبارك وتعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

فإذا كانت له ذات حقيقيّة لا تُماثل الذوات.

فكذلك الصفات التي اتّصفت بها هذه الذات: صفات حقيقيّة لا تُماثل صفات سائر الذوات.

تعليل ذلك:

الذاتان المختلفتان يمتنع تماثل صفاتهما وأفعالهما؛ إذ تماثل الصفات والأفعال يستلزم تماثل الذوات؛ لأنّ صفة الموصوف تابعة للموصوف بها، والفعل أيضاً تابع للفاعل، بل هو ما يُوصف به الفاعل.

فإذا كانت ذات الموصوف لا تُماثل سائر الذوات؛ فكذلك صفات

هذه الذات، لا تُماثل صفات سائر الذوات[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فالقول في صفاته كالقول في ذاته. والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. لكن يُفهم من ذلك أنّ نسبة هذه الصفة إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها؛ فعلمُ الله وكلامه ونزوله واستواؤه: هو كما يُناسب ذاته ويليق بها؛ كما أنّ صفة العبد هي كما يُناسب ذاته وتليق بها. ونسبة صفاته إلى ذاته، كنسبة صفات العبد إلى ذاته. ولهذا قال بعضهم: إذا قال لك السائل: كيف ينزل، أو كيف استوى، أو كيف يعلم، أو كيف يتكلّم ويقدر ويخلق؟ فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيّة ذاته. فقل له: وأنا لا أعلم كيفيّة صفاته؛ فإنّ العلم بكيفيّة الصفة يتبع العلم بكيفيّة الموصوف»[2].

«فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟

قيل له ـ كما قال ربيعة[3]، ومالك[4]، وغيرهما[5] ـ: الاستواء

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧، ٨. والرسالة التدمرية له ص٤٣، ٧٨. وتحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله له ص١٢٣. والفتوى الحموية الكبرى له ص ١١٠، ١١١. وكتاب الصفدية له ٢/ ٣٧، ٣٨.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٠، ١١. وانظر: المصدر نفسه ص٢٥، ٢٦. وتحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله له ١٢٣، ١٢٤. والرسالة التدمرية له ص ٤٣، ٤٤.

(٣) ابن أبي عبد الرحمن؛ فرّوخ التيمي، أبو عثمان المدني. شيخ الإمام مالك بن أنس. إمام ثقة فقيه مشهور كثير الحديث. مات سنة ١٣٦هـ.

(انظر: الكاشف للذهبي ١/ ٣٠٧. وتقريب التهذيب لابن حجر ص١٠٢).

(٤) ابن أنس رضي الله عنه؛ إمام أهل المدينة، وأحد الفقهاء الأربعة.

(٥) كأمّ سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها.

معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفيّة بدعة[1]؛ لأنّه سؤال عمّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه.

وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربّنا إلى سماء الدنيا؟

قيل له: كيف هو؟

فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيّته.

قيل له: ونحن لا نعلم كيفيّة نزوله؛ إذ العلم بكيفيّة الصفة يستلزم العلم بكيفيّة الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تُطالبني بالعلم بكيفيّة سمعه وبصره وتكليمه واستوائه، وأنت لا تعلم كيفيّة ذاته!

وإذا كنتَ تُقرّ بأنّ له ذاتاً حقيقيّة ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يُماثلها شيء؛ فسمعه وبصره وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر. وهو متّصف بصفات الكمال التي لا يُشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم وكلامهم ونزولهم واستواؤهم»[2].

فهذا هو أحد الأصلين اللذين بنى عليهما شيخ الإسلام رحمه الله إثبات الحقيقة القائلة: أنّ اتّفاق المسمّيين ليس هو التشبيه..

---

(١) أثر الإمام ربيعة: أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/٣٩٧. والبيهقي في الأسماء والصفات ص٥١٦. وابن قدامة المقدسي في إثبات صفة العلوّ ص٩٠.

وأثر الإمام مالك: أخرجه الدارمي في الردّ على الجهميّة ص١٠٤. واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/٣٩٨. والبيهقى في الأسماء والصفات ص٥١٥، ٥١٦. وصحّح الذهبي الإسناد في العلوّ ص١٠٣.

وأثر أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها: أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/٣٩٧.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٤٣ ـ ٤٥. وانظر: شرح حديث النزول له ص٣٢.

فمن أقرّ بأن لله تعالى ذاتاً حقيقيّة، وللمخلوق ذاتاً حقيقيّة: فقد تفطّن إلى القدر المشترك المُطلق للفظ «ذات»، ولكن عند الإضافة تكون على ما يليق بصاحبها..

فكذلك الصفات: نقول فيها ما قلنا في الذات؛ إذا أُضيفت إلى الموصوف فهي على ما يليق به.

ثانياً ـ القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر:

(هذا يُخاطَب به من يُثبت بعض الصفات دون بعض).

من أقرّ ببعض صفات الله تعالى وأثبتها على الحقيقة، وأوّل صفاته الأخرى بحجّة ما: يُقال له: القولُ فيما أوّلتَ كالقول فيما أثبتَّه على الحقيقة؛ إذ لا فرق بين ما أثبتَّه وما أوّلتَه..

فلو أقرّ مثلاً «بأنّ الله حيّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، ومتكلّم بكلام، مُريد بإرادة. ويجعل ذلك كلّه حقيقة. ويُنازع في محبّته ـ تعالى ـ ورضاه، وغضبه، وكراهيته؛ فيجعل ذلك مجازاً، ويفسِره إما بالإرادة، وإمّا ببعض المخلوقات من النّعم والعقوبات[1].

قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَه. بل القول في أحدهما كالقول في الآخر.

فإن قلت: إنّ إرادته مثل إرادة المخلوقين.

فكذلك محبّته ورضاه وغضبه.

وهذا هو التمثيل.

وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أنّ للمخلوق إرادة تليق به.

قيل لك: وكذلك له محبّة تليق به، وللمخلوق محبّة تليق به. وله

---

(١) كان يقول مثلاً: رضا الله: هو إرادة الثواب، أو الثواب نفسه.

رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قال: الغضب: غليان دم القلب لطلب الانتقام.

قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرّة.

فإن قلت: هذه إرادة المخلوق.

قيل لك: وهذا غضب المخلوق.

وكذلك يُلزَم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إن نفى عن الغضب والمحبّة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتفٍ عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات.

وإن قال: إنّه لا حقيقة لهذا إلا ما يختصّ بالمخلوقين، فيجب نفيه عنه.

قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

فهذا المُفرّق بين بعض الصفات وبعض: يُقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته.

فإذا قال المعتزليّ: ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأنّ هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات.

فإنّه يُبيِّن للمعتزلي أنّ هذه الصفات يتّصف بها القديم، ولا تكون كصفات المُحدَثات.

فهكذا يقول له المُثبتون لسائر الصفات من المحبّة والرضا ونحو ذلك»[1].

وهذا هو الأصل الثاني من الأصلين اللذين بنى عليهما شيخ الإسلام

---

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٣١ ـ ٣٣. وانظر: المصدر نفسه ص٤٥. وشرح حديث النزول له ص٢٥ ـ ٢٧.

رحمه الله إثبات الحقيقة التي نصّت على أنّ اتّفاق المسمّيَيْن ليس هو التشبيه..

فمن أقرّ بأنّ لله تعالى بعض الصفات، وأثبتها على الحقيقة، متفطِّنا للقَدْر المشترك المطلق للفظ «صفة»، وجاعلاً الصفة عند الإضافة على ما يليق بصاحبها..

فإن نفى الصفات الباقية تماماً، أو أوّلها، نقول له: لا فرق بين ما نفيته أو أوّلته وبين ما أثبته؛ فهذه صفة لله، وهذه صفة لله..

فكما أثبتَّ هذه الصفات، وقلتَ أثبتّها على ما يليق بالله، كذلك أثبت باقي الصفات على ما يليق بالله تعالى..

وممّا سبق من عرض أصول السلف رحمهم الله في صفات الله تعالى، والتي قرّرها شيخ الإسلام رحمه الله في أغلب كتبه: يتّضح ثبات هذه الأصول واستحكامها ورسوخها؛ لأنّها بُنيت علي شيء راسخ ثابت مستحكم؛ هو كتاب الله تعالى، وسنّة رسوله ﷺ، والمعقول الصريح الذي لا يُعارض المنقول الصحيح..

وبمقابل أصول السلف رحمهم الله السديدة يظهر فساد ما قعَّد المبتدعة لأنفسهم من قواعد وأصَّلوا من أصول بنوها على مخالفة الكتاب والسنّة، ولم يكفهم أنّها مخالفة للكتاب والسنّة، حتى عارضوا بها الكتاب والسنّة..

ففسادها يرجع إلى أنّها لم تُؤسّس على تقوى من الله تعالى ورضوان، بل أُسِّت على شفا جرف هار، فانهار بها، واجتُثّت من فوق الأرض، فلم يكن لها من قرار..

*****

تَرْجَمَةٌ مُوجَزَةٌ لِحَيَاةِ شَيْخُ الإِسْلاَمِ ابْنِ تَيْمِيَةَ

المسألة الخامسة

ترجمة موجزة لشيخ الإسلام
ابن تيمية رحمه الله

أستهلُّ هذه الترجمة الموجزة لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بالاعتذار عن الاختصار الشديد الذي اتّسمت به؛ اكتفاءً بشهرة صاحبها رحمه الله وفضله، وكثرة المؤلّفات التي استفاضت بالحديث عن حياته، ومناقبه، ومنزلته، وشيوخه، وتلاميذه، وجهاده بالسيف والسنان، والقلم واللسان، والمحن التي تعرّض لها، وسجنه، ومؤلّفاته ورسائله، ومنهجه السلفيّ، ووفاته رضي الله عنه وأرضاه.

فقد أُفردت المصنّفات في ذكر ترجمته في القديم، والحديث. .

وقد استقرأ أحد الباحثين[1] ما أُلِّف عن ابن تيمية؛ فبلغ عدد ما أُلِّفَ في سيرته رضي الله عنه ومناقبه، وحياته العلميّة من مصنّفات ستةً وأربعين كتاباً في القديم، وستين كتاباً في الحديث[2].

لذا سأكتفي بترجمة يسيرة مختصرة لبعض جوانب حياته رضي الله عنه وأرضاه هاهنا. .

بالإضافة إلى ما تعرّضتُ إليه داخل هذه الرسالة من دراسةٍ لمنهجه رحمه الله في الردّ، وإنصافه للمخالفين، وسعة علمه واطلاعه، وجوانب شتّى من حياته العلميّة. .

---

(١) وهو محمد بن إبراهيم الشيبانيّ.

(٢) انظر: أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ص١٨٨ ـ ٢٠٩.

أولاً: اسمه ونسبه:

هو تقيّ الدين أبو العبّاس، أحمد بن شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحرّاني..

ثانياً: مولده:

ولد شيخ الإسلام ابن تيمية بحرّان ـ بلدة في الجزيرة التي بين الشام والعراق ـ يوم الإثنين في العاشر ـ أو الثاني عشر ـ من شهر ربيع الأول، سنة ٦٦١هـ.

ثالثاً: نشأته:

نشأ رحمه الله في دمشق وسط جوٍّ علميّ بين جَدٍّ فقيهٍ أصوليّ ذي باعٍ واسعٍ في الحديث، والتفسير، والقراءات، ووالدٍ صاحب معارف شتّى، وعلوم مختلفة؛ من أصول دين، وتفسير، وفقه، ونحو، ولغة، وغير ذلك. وبين أشقّاء ثلاثة اشتهروا بالعلم والفضل؛ فكان لهذا الجوّ العلميّ أثره الواضح على حياة ابن تيمية رحمه الله العلميّة..

وقد ساعد ابنَ تيمية على التحصيل: ما وهبه الله له من قوّة حافظة، وسرعة بديهة، وإفراط في الذكاء، واتّقاد في الذهن، وقدرة على المحاجحة والتأثير.

أضف إلى ذلك محافظته على وقته منذ صغره..

لذلك حفظ القرآن منذ الصغر، وقرأ الكثير من الكتب، ودرس على كثيرٍ من الشيوخ.

رابعاً: صفاته الخُلُقيّة:

كان من صفاته الخُلُقيّة رحمه الله تعالى: الكرم، والإيثار، والحلم، والتواضع، وعدم التكبّر، أو الحقد، أو الحسد، أو التعصبّ لمذهبٍ ما، إلا ما وافق الدليل..

ولقد كانت إحدى سجاياه الفريدة التي شهد له بها أعداؤه: العفو عمّن ظلمه، والسماح عمّن عاداه وأساء إليه، حتى بعد القدرة عليه..

يقول أحد خصومه[1]: «ما رأينا مِثل ابن تيمية؛ حرّضنا عليه، فلم نقدِر عليه. وقَدر علينا، فصفح عنّا، وحاجج عنّا»[2]، «ما رأينا أتقى من ابن تيمية؛ لم نُبق ممكناً في السعي فيه، ولمّا قَدِر علينا عفا عنّا»[3].

وسجاياه الحميدة رحمه الله، وأخلاقه الفاضلة أكثر من أن تستوعبها هذه الترجمة الموجزة..

ولكن حسبي أن أذكر إجمال أحد الشعراء[4] لصفاته في هذه الأبيات؛ حيث يقول:

ماذا يقول الواصفون له ... وصفاته جلّت عن الحصر

هو حُجّة لله قاهرة ... هو بيننا أعجوبة الدهر

---

(١) وهو قاضي المالكيّة ابن مخلوف.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ١٤/ ٥٤.

(٣) العقود الدريّة لابن عبد الهادي ص٢٨٣.

(٤) وهو محمد بن علي، المعروف بابن الزملكاني.

(انظر: الردّ الوافر على من زعم بأنّ من سمّى ابن تيمية شيخ الإسلام: كافر ص١٠٥. والعقود الدريّة من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ص٣٨٩. والشهادة الزكيّة في ثناء الأئمة على ابن تيمية لمرعي الكرمي ص٣٨).

هو آية للخلق ظاهرة   أنوارها أربت على الفجر

خامساً: محن ابن تيمية:

في المحن يبدو معدن الرجل، ويظهر صدق اعتقاده في ثباته على مبدئه..

والعالم العامل يُحوّل المحنة إلى نعمة؛ فيستغلّ كلّ الأجواء في الإعلان عن معتقده، والدعوة إليه؛ فتغدو آثار المحنة إيجابيّة، بعد أن كان بالإمكان أن تبقى على سلبيّتها لو ضعف الرجل أمام أعدائه، أو استسلم لهم ورضخ لمطالبهم..

ولقد كان ابن تيمية رحمه الله من الرجال القلائل الذين ثبتوا على مبدئهم، ولم يضعفوا أمام الترغيب والترهيب؛ فتحولّت ـ بفضل الله تعالى ـ كلّ المحن التي واجهها إلى مزايا إيجابيّة خدمت عقيدة السلف الصالح رحمهم الله، وساعدت على انتشارها في بقاع متفرّقة..

يقول الشاعر:

وإذا أراد الله نشرَ فضيلةٍ   طُوِيَت أتاح لها لسانَ حسودِ
لولا اشتعال النّار فيما جاورت   ما كان يُعرف طيب عُرف العودِ

فبسبب المحن التي تعرّض لها شيخ الإسلام من حُسَّاده، رحل إلى أماكن شتّى نشر فيها علمه، وأظهر فيها دعوته، وأبرز فيها معتقد السلف الصالح رحمهم الله..

حتى السجون التي كان أعداؤه يعتقلونه فيها: كانت تتحوّل إلى حِلَق تربية وتعليم..

ولا ننسى تفرّغه في السجن لكتابة الكثير من مؤلفاته وردوده رحمه الله..

فتحولّت المحن في حقّه إلى منح..

يُخبر شيخ الإسلام رحمه الله عن فرحه بالحبس، وعدِّه من النعم فيقول: «وإن حُبستُ، فوالله إنّ حبسي لمن أعظم نعم الله عليّ، وليس لي ما أخاف النّاس عليه؛ لا مدرسة، ولا إقطاع، ولا مال، ولا رئاسة، ولا شيء من الأشياء»[1].

سادساً: وفاته:

عثا في عرضه قومٌ سلاطُ ... لهم من نَثْر جوهره التقاطُ
تقي الدين أحمد خير حِبرٍ ... خُروقُ المعضلاتِ به تُخاطُ
توفي وهو محبوسٌ فريدٌ ... وليس له إلى الدنيا انبساطُ[2]

بعد ما سُجن شيخ الإسلام سجنه الأخير في حبس القلعة بدمشق، أُخرجت الكتب التي كان يقرؤها، والدواة والقلم والأوراق التي كان يستخدمها في تأليف رسائله وردوده في يوم الإثنين التاسع من جمادى الآخرة سنة ٧٢٨هـ.

وقد تفرّغ شيخ الإسلام رحمه الله بعد ذلك للعبادة، وقراءة القرآن، واستمرّ على هذه الحال إلى أن توفّاه الله في ليلة الإثنين العشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨هـ.

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣/ ٢٥٩.

(٢) من أبيات قالها ابن الوردي يرثي بها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.
(انظر قصيدة ابن الوردي هذه بأكملها في ديوانه ورسائله المطبوعة ضمن مجموعة الرسائل الكماليّة: ١١/ ٢٢٣، ٢٢٤).

وقد كان يوم وفاته يوماً مشهوداً. .

«فما هو إلا أن سمع الناس بموته، فلم يبق في دمشق من يستطيع المجيء للصلاة عليه وأراده، إلا حضر لذلك وتفرّغ له؛ حتى غُلّقت الأسواق بدمشق، وعُطِّلت معايشها حينئذ، وحصل للناس بمصابه أمر شغلهم عن غالب أمورهم وأسبابهم. وخرج الأمراء والرؤساء، والعلماء والفقهاء، والأتراك والأجناد، والرجال والنساء والصبيان ـ من الخواصّ والعوامّ ـ قالوا: ولم يتخلّف أحدٌ من غالب النّاس فيما أعلم، إلا ثلاثة أنفس، كانوا قد اشتهروا بمعاندته، فاختفوا من الناس خوفاً على أنفسهم؛ بحيث غلب على ظنّهم أنّهم متى خرجوا رجمهم النّاس فأهلكوهم»[1].

رحم الله شيخ الإسلام، ورضي عنه، وجزاه أوفر الجزاء عمّا قدّم، ونفعنا بعلمه، إنّه خير مسؤول، والحمد لله ربّ العالمين[2].

*****

(١) الأعلام العليّة في مناقب ابن تيمية للبزّار ص٨٤، ٨٥.

(٢) مصادر ترجمة شيخ الإسلام: الأعلام العليّة في مناقب ابن تيمية لعمر بن علي البزّار. والبداية والنهاية لابن كثير ١٣/ ٢٤١ ـ وما بعدها. والعقود الدريّة من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي. والرد الوافر على من زعم بأنّ من سمّى ابن تيمية شيخَ الإسلام: كافر لابن ناصر الدين الدمشقي. والشهادة الزكيّة في ثناء الأئمة على ابن تيمية لمرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي. وأوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لمحمد بن إبراهيم الشيبانيّ. ومقدّمة الدكتور عبد الرحمن المحمود على كتابه: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» ١/ ١٥٦ ـ ٢٢٨ ـ رسالة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراة مكتوبة على الآلة.

الْبَابُ الأَوَّلُ

تقديم ما يُزعم أنّه العقل على النقل

«أصل أصول المبتدعة، ورأس مالهم»

* وهو يشتمل على فصلَيْن:

الفصل الأول: تقديم المبتدعة لما يزعمون أنّه العقل على النقل

الفصل الثاني: الرد من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، على صاحب القانون الكلي وأتباعه ونقض قانونهم

الفصل الأول

تقديم المبتدعة لما يزعمون أنّه العقل على النقل

وفيه مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: مستند المبتدعة في تقديم ما يزعمون أنّه العقل على النقل «القانون الكلي»

المبحث الثاني: القانون الكلي امتداد لأقوال المبتدعة الأولين

المبحث الثالث: القانون الكلي عند المبتدعة المتأخرين «بعد الرازي»

المبحث الأول

مستند المبتدعة في تقديم ما يزعمون

أنّه العقل على النقل «القانون الكلّي»

موقف المبتدعة من نصوص الصفات يتّسم بالإفراط والتفريط..

فالمعطلة نَفوْا - على اختلاف فرقهم - جلّ، أو كلّ ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من الصفات بدعوى عدم صحّة النصوص، أو بتعطيل المعنى.

والمشبّهة ضلّت عقولهم في فهم نصوص الصفات، وتوهّموا أنها صريحة في التشبيه، فشبّهوا ذات الخالق بذات المخلوق، وصفات الخالق بصفات المخلوق، وأعرضوا عن قوله جلّ وعلا: **﴿لَيْس كَمِثْلِهِ شيء وَهُو السَمِيع الْبَصير﴾**[1].

فكلا الفريقين ضلّ في باب الصفات.

وسبب ذلك: أنهم احتكموا إلى عقولهم، وجعلوها مصدر هداية، وأصلاً يُصار إليه عند الاختلاف، وادّعوا أنّ النصوص التي جاءت بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في إثبات الصفات تبعٌ لها؛ فما أثبتته عقولهم منها قبلوه، وما لم تثبته عقولهم ردّوه، مع أنّها لا تنفيه[2].

وقد وضعوا لأنفسهم - في ذلك - قانوناً يُعوّلون عليه، ويحتكمون إليه عند وقوع التعارض بين العقل والنقل - على حدّ ما زعموا - أطلقوا

---

(١) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٢) سيأتي بيان ذلك من خلال أقوالهم الكثيرة المسطورة في كتبهم.

عليه اسم «القانون الكلّي». .

وهذا القانون وُجد عند قدماء المبتدعة ـ كما سيأتي[1]؛ فإنّهم وإن لم يضعوه في قالب يحمل اسمه، إلا أنّهم اعتمدوا فحواه، وصرّحوا بمعناه في كثيرٍ من كتبهم وتصانيفهم، جاعلين ما يزعمونه من دعوى التعارض بين عقولهم والنقل أصلاً في ردّ النصوص السمعيّة، أو تحريفها.

وعلى هذا: فالرازي[2] صاحب القانون الكلّيّ ـ وهو أكبر منظّري مذهب معطّلة الصفات ـ لم يَسْبِق إلى هذا القانون، بل سُبِقَ إليه، واستقرّ القانون عنده، فخرج على النّاس بكتابه «أساس التقديس» الذي ردّ فيه على مثبتي الصفات[3]، وضمنّه القانون المشتمل على تقديم العقل

---

(١) سيأتي ذلك ص ١٤١.

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، يُلقّب بفخر الدين الرازي، ويُعرف بابن الخطيب، وبابن خطيب الري. أشعري المعتقد، إلا أنّه خلط المذهب الأشعري بالاعتزال والفلسفة، بسبب تأثّره بابن سينا وأشباهه من الفلاسفة، وميله إلى أقوال الدهريّة. مذبذب؛ تارة مع أهل الكلام، وتارة مع الفلاسفة. ومتحيّر؛ تارة يرجح قول المتفلسفة، وتارة يرجح قول المتكلمة، وتارة يحار ويقف؛ وهو كما قال عنه شيخ الإسلام رحمه الله: «من أعظم النّاس في باب الحيرة والشكّ والاضطراب، لكن هو مسرفٌ في هذا الباب بحيث له نهمة في التشكيك دون التحقيق». لم يُثبت شيئاً من الصفات الخبرية. ولد سنة ٥٤٤هـ، وتوفي سنة ٦٠٦هـ.

(انظر ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٣٨١ ـ ٣٨٥. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢١/ ٥٠٠، ٥٠١. ولسان الميزان لابن حجر ٢٤٦/٤ ـ ٢٤٩. وانظر أيضاً من كتب شيخ الإسلام رحمه الله: كتاب الصفديّة ١/ ٦٦، ٢٤٣، ٢/ ١٠٢. وشرح العقيدة الأصفهانيّة له ص٨. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق ٢٨/أ. ونقض المنطق ص٢٥. ومجموع الفتاوى ١/ ١٢٢ ـ ١٢٣، ٤/ ٢٨، ١٣/ ١٨٠، ١٨١. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣١١، ٢/ ١٥٧، ١٥٩، ٣/ ٨٨، ٦/ ٢٤٦. وشرح حديث النزول ص١٧٥، ١٧٦. والفرقان بين الحق والباطل ص٨٤) وانظر: تعطيله للصفات الخبرية في أساس التقديس ص١١١ ـ ١١٩.

(٣) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٤/ب.

المزعوم على النقل حين توهّم التعارض؛ فتلقّفه أتباعه ومن تبعهم، وطاروا به فرحاً، وأحسنوا ظنّهم به لكونه صادراً عن أكبر أئمة مذهبهم[1].

فقانون الرازي الكلّيّ ـ إذاً ـ امتدادٌ لأقوال أسلافه من الجهميّة والمعتزلة والأشعريّة والماتريديّة.

وقد جعله الرازي وأتباعه قانوناً كُلّيّاً فيما يُستدلّ به من كلام الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يُستدلّ به؛ فقدّموه على نصوص الوحي، وعزلوا لأجله الكتاب والسنّة؛ فردّوا الاستدلال بما جاء به الأنبياء والمرسلون عليهم الصلاة والسلام في صفات الله تعالى؛ سيّما الخبريّة[2] منها.

---

(١) انظر: النبراس للفريهاري الماتريدي ص١٣١. والروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لأبي عذبة ص ١٠٦. ومقالات الكوثري ص ٢٨١ ـ ٢٨٣.

(٢) هي الصفات التي لا سبيل للعقل ـ منفرداً ـ إلى إثباتها، بل لابدّ من ورودها بطريق الخبر الصادق في الكتاب والسنة الصحيحة.

وهي قسمان: ذاتية، وفعليّة:

فالذاتيّة منها: كالوجه، واليدين، والعين، والقدم، والنفس، والأصابع، والساق، وغير ذلك.

والفعليّة منها: مثل النزول، والاستواء، والإتيان، والمجيء، والمحبة، والرضا، والغضب، والضحك، والعجب، وغيرها.

(انظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١١، ١٢، ٢/ ٣ ـ ٦، ٣٧٥. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٧٥، ٧٦، ٨٣. ومجموع الفتاوى ٦/ ٣١٧. وانظر أيضاً: البيهقي وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد بن عطية الغامدي ص٢٢٥. والصفات الإلهيّة في الكتاب والسنة النبوية للدكتور محمد أمان بن علي الجامي ص٢٠٧، ٢٠٨).

إذ أنّهم سلكوا - مستندين إلى هذا القانون - في إثبات الصفات مسلكاً عقليّاً سلكه أسلافهم - من الجهميّة والمعتزلة ومن وافقهم - مِنْ قبلهم - يدلّ على أنّ القوم تركوا الاعتصام بالكتاب والسنّة - وهو إخضاع الصفات لعقولهم.

- فما سوّغت عقولهم اتصاف الله به من الصفات أثبتوه، مدّعين أنّ هذه الصفة من صفات الكمال، فيجب إثباتها لله تعالى، غاضّين النظر عن ثبوتها في الشرع أو عدمه.

- وما لم تسوّغه عقولهم نفوه، زاعمين أنّ تلك الصفة من صفات النقص، فيجب نفيها عن الله عزّ وجلّ، ولو كانت ثابتة بنص القرآن الكريم[1].

- فمدار الإثبات والنفي عندهم على ما يزعمونه من العقليات لا على النقل..

- ولا أعني بالعقليات: العقليات الصريحة الصحيحة؛ فإنّها لا تُعارض النقل الصحيح بحال..

- وإنّما أعني عقليّاتهم الفاسدة، بل قل جهليّاتهم[2] التي حملتهم

---

(١) وهذا المسلك انتهجه الرازي وأسلافه وخلوفه في كثير من تصانيفهم.
انظر على سبيل المثال من كتب الرازي: كتابه المطالب العالية - الأجزاء الخمسة الأولى - وكتابه المحصّل ص ٣٥٧ - ٤٥٤. وكتابه مختصر الصواعق ص٣٣، ٢٥٧.
وانظر من كتب أسلافه: كتاب المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي ص١٨٤؛ حيث سلك مسلكاً عقليّاً في إثبات الصفات. وأقوال خلوفه كثيرة، وسيأتي بعضها.
وهذا قطرة من بحر ممّا وقفت عليه من الأقوال التي ستأتي مفصلّة إن شاء الله تعالى في الأبواب الثلاثة المتبقية.

(٢) انظر: القاعدة المراكشية لابن تيمية ص٤٥. وجامع الرسائل له ٢/ ٣٧.

على تقديم العقل على النقل عند توهّم التعارض؛ إذ أنّ هؤلاء القوم لا يدّعون بديهيّات فطريّة، ولا سمعيّات شرعيّة، وإنّما يدّعون شبهات عقليّة.

فلم يظفروا ـ بسبب ذلك ـ بالمعقول الصريح المؤيّد بالفطرة السليمة. .

ولو حكّموا نصوص الوحي: لفازوا بالمعقول الصريح والمنقول الصحيح. .

ـ وقد ردّوا بسبب هذا القانون: النصوصَ الكثيرة القوية المشتهرة المنتشرة الدالة على علو الله عزّ وجلّ زاعمين أنّها تتعارض مع العقل[1].

وسيأتي مزيد بيان لذلك بإذن الله.

ـ وأنكروا إمكان الاستدلال بالسمعيّات في المسائل الأصوليّة زاعمين أنّ الاستدلال بها موقوفٌ على مقدّمات ظنيّة، وعلى دفع المعارض العقلي[2] ـ في زعمهم.

وهذه الأقوال مأخوذة من كتب الرازي وأسلافه وخلوفه؛ وهي شاهدةٌ على ذلك، بما سطّروه فيها من عبارات أفصحت ـ بما لا يدع مجالاً للشكّ ـ عن أنّ القوم جعلوا عقولهم أساساً في التلقّي، والنصوص الشرعيّة تَبَعاً لها. .

بل إنّ للرازي طامّةً أكبر من هذه، وهي زعمه أنّ: النصوص الشرعيّة لا تفيد اليقين.

---

(١) انظر مثلاً: كتاب المطالب العالية للرازي ١/ ٢٩٠ ـ ٢٩٤.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢١. فقد نسب هذا إلى كتاب الرازي «نهاية العقول». . ولم أقف على النصّ.

النصوص الشرعيّة لا تفيد اليقين عند الرازي:

وذلك أنّ الرازي لم يكتف بتقديم الدليل العقليّ مطلقاً عند حصول التعارض بينه وبين النقليّ ـ على حدّ زعمه ـ بل تعدّاه إلى بدعة جديدة يُعدّ أوّل من ابتدعها[1] مفادها أنّ الأدلّة السمعيّة لا تفيد اليقين:

قال في كتابه «محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين»:

« مسألة: **الدليل اللفظي لا يُفيد اليقين إلا عند تيقّن أمور عشرة:**

ـ عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ،

ـ وصحة إعرابها، وتصريفها،

ـ وعدم الاشتراك،

ـ والمجاز،

ـ والتخصيص بالأشخاص،

ـ والأزمنة،

ـ وعدم الإضمار،

ـ والتقديم والتأخير،

وعدم المعارض العقليّ الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً، فما ظنّك بالنتيجة؟»[2].

---

(١) ذكر ذلك شيخ الإسلام في الفرقان بين الحق والباطل ص٩٢، وفي مجموع الفتاوى ٤/١٠٤.

(٢) المحصّل للرازي ص١٤٢.

ولابدّ أنّك لاحظت أخي القارئ أنّ هذه المقالة تشهد لقول شيخ الإسلام ابن تيمية =

ويُلاحظ أنّ هذه الشروط التي اشترطها يستحيل تحقّق بعضها منفرداً، فكيف يتيقّن حصول الأمور العشرة مجتمعة.

فهي مظنونة التحقّق، وإذا كان المنتج ظنّياً، فما بالك بالنتيجة..

بل إنّ الشرط الأول؛ وهو (عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ) بعيد الحصول، مستحيل الوقوع.

ويُلاحظ أيضاً أنّ الشرط العاشر، وهو قوله: (عدم المعارض العقليّ): متوافق مع قانونه الكلّي؛ فقد اشترط عدم التعارض بين عقله وبين النصّ؛ إذ وجود المعارض العقليّ حال دون إفادة النصّ لليقين ـ عنده ـ فكان سبباً في تقديم العقل وترجيحه؛ لأنّ العقل أصل السمع ـ كما يزعم ـ والطعن في أصل الشيء طعنٌ في الشيء نفسه[1].

هذا عن عدم إفادة النصّ لليقين ـ عند الرازي ـ إلا بتيقّن عشرة أمور.

أمّا قانونه الكلّي فهو مسطورٌ في أغلب كتبه بعبارات متقاربة، بعضها يُفيد معنى أكمل من الآخر.

ولنبدأ أوّلاً بـ:

النص الأول: (وهو أكمل النصوص في تحرير مقولة القانون الكلّي):

قال الرازي في كتابه «أساس التقديس»: «اعلم: أنّ الدلائل القطعيّة

= رحمه الله عن الرازي أنّه زاد هو وأمثاله «على المعتزلة؛ فإنّ المعتزلة لا تقول: إنّ الأدلّة السمعيّة لا تفيد اليقين، بل.يقولون: إنّها تفيد اليقين، ويستدلّون بها أعظم ممّا يستدلّ بها هؤلاء».

(انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥).

(١) سيأتي تفنيد شيخ الإسلام لهذه الدعوى أثناء مناقشة القانون الكلّيّ.

العقليّة إذا قامت على ثبوت شيء، ثمّ وجدنا أدلّة نقليّة يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك؛ فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يُصدّق مقتضى العقل والنقل؛ فيلزم تصديق النقيضين، وهو مُحال.

وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

وإمّا أن تصدق الظواهر النقليّة، وتُكذّب الظواهر العقليّة، وذلك باطل؛ لأنّه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقليّة إلا إذا عرفنا بالدلائل العقليّة إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمّد ﷺ.

ولو صار القدح في الدلائل العقليّة القطعيّة، صار العقل مُتّهماً، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقليّة عن كونها مفيدة.

فثبت أنّ القدح في العقل لتصحيح النقل يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنّه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقليّة القاطعة بأنّ هذه الدلائل النقليّة:

إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوّزنا التأويل، اشتغلنا على سبيل التبرّع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلّي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وبالله

التوفيق»[1].

نعم! هذا هو القانون الكلّي الذي ضيّق به أصحابه واسعاً، وجمّدوا أكثر النصوص القرآنيّة، والأحاديث النبوية عن أداء دورها؛ فحجروا على العقول، وسدّوا على القلوب معرفة الله تبارك وتعالى، ومعرفة أسمائه وصفاته من جهة الكتاب والسنّة المشتملَيْن على الهدى والروح، وأحالوا النّاس على قضايا وهميّة، ومقدّمات خياليّة، اصطنعوها من عند أنفسهم، سمّوها قواطع عقليّة، وبراهين يقينيّة، وهي في التحقيق كما قال تعالى: ﴿ **كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ . أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ** ﴾[2].

ولو تأمّلت عبارات الرازي: لرأيتها ناضحةً بالإعراض عن نصوص الوحي، مرتكنةً إلى العقل البشرى القاصر، تشهد عليه أنّه جعل عقله القاصر أصلاً في معرفة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

ـ فقد زعم حصول التعارض بين العقل والنقل..

ـ ثمّ أوجب تقديم العقل على النقل زاعماً أنّ العقل أصلٌ في معرفة السمع، والطعن في الأصل طعن في الفرع.

ـ أمّا النقل: فهو معه بين أمرين:

---

(١) أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص١٧٢، ١٧٣.

(٢) سورة النور، الآيتان ٣٩، ٤٠.

١ ـ إمّا نسبته إلى عدم الصحّة.. فعندها لا يُحتجّ به.

٢ ـ أو الإقرار بصحّته. وهو بين حالَيْن أيضاً:

أ ـ إمّا الاشتغال بتأويله تبرّعاً ـ على حدّ زعمه ـ جاعلاً تحريفه وصرفه عن معناه المراد تقرّباً إلى الله.

ب ـ أو تفويض المعنى إلى الله، مع جزمه أنّ المعنى الظاهر غير مراد.

هذا عن قول الرازي في «أساس التقديس».

أمّا النصوص الأخرى التي تدور حول المعنى نفسه:

النص الثاني:

تكلّم الرازي في كتابه المطالب العالية عن آيات الصفات ـ وسمّاها آيات التشبيه ـ ثمّ ذكر نحواً من قوله المتقدّم، وممّا قاله:

«.. إنّ آيات التشبيه كثيرة، ولكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقليّة لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها.. وأيضاً فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل:

لا يمكن تصديقهما معاً، وإلا لزم تصديق النقيضين.

ولا ترجيح النقل على القواطع العقليّة؛ لأنّ النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقليّة، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل.

ولما كان العقل أصلاً للنقل كان الطعن في العقل موجباً للطعن في العقل والنقل معاً، وإنه محال.

فلم يبق إلا القسم الرابع، وهو القطع لمقتضيات الدلائل العقليّة

القطعيّة، وحمل الظواهر النقليّة على التأويل

فثبت بهذا أنّ الدلائل النقليّة يتوقّف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقليّ»[1].

فلعلّ تلك الشبهة الجهميّة التي تمسّك بها الرازي وعضّ عليها بنواجذه؛ وهي قوله: «فثبت بهذا: أنّ الدلائل النقليّة يتوقّف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقليّ»: قد لوحظت. .

ولقائل أن يقول: أي معارض عقليّ عني؛ أهو الذي عارضه عقله، أم ذلك الذي عارضه عقل غيره؟ فإنّ ما أقرّ به عقله قد يعترض عليه عقل الآخر، وما اعترض عليه عقله قد يقرّ به ويوافق عليه عقل الآخر! وهكذا؛ إذ العقول متفاوتة، وكلّ واحد يُثبت بعقله ما يزعم الآخر نقيضه. .

وهذا هو المطبّ الذي وقع فيه الرازي؛ فصار يزعم أنّ حمل النصوص على ظواهرها مستحيلٌ في عقله ـ بسبب ما دخل عليه من الآراء والشبهات ـ وسمّى آيات الصفات: آيات التشبيه؛ فدفعه ذلك إلى تحريف النصوص وتعطيل الصفات ـ خشية التشبيه بزعمه ـ مدّعياً أنّ هذا تأويلٌ وتفويضٌ.

ولا ريب أنّه وأمثالَه قد وقعوا في التشبيه قبل أن يفرّوا منه، ثمّ أرادوا أن يفرّوا منه ـ بزعمهم ـ فوقعوا فيما هو شرّ منه؛ وقعوا في تحريف الكلم عن مواضعه، وتعطيل الباري جلّ وعلا عن الاتصاف بصفاته العُلى.

وهذه طامّة كبرى. .

---

(١) المطالب العالية للرازي ١/ ٣٣٧.

النص الثالث:

ذكر الرازي هذا القانون مختصراً في كتابه «لباب الأربعين»، فقال:

«إنّ الظواهر النقليّة إذا عارضت الدلائل العقليّة، لم يمكن تصديقهما، ولا تكذيبهما؛ لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

ولا تصديق النقل وتكذيب العقل؛ لأنّ العقل أصل النقل؛ فتكذيبه ـ أي العقل ـ لتصديقه ـ أي النقل ـ يوجب تكذيبهما،

فتعيّن تصديق العقل، وتفويض علم النقل إلى الله، أو الاشتغال بتأويل الظواهر»[1].

وهذا رجع صدى لقوله السابق، لا يتعدّى حدوده، ولا يخرج عن مضماره، وإن كان السابق أكثر تفصيلاً منه..

النص الرابع:

وقال أيضاً في كتابه «نهاية العقول»: «إنّا لو قدّرنا قيام الدليل العقليّ القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف من أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعيّ؛ لأنّه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل فإمّا أن يُكذّب العقل، أو يُؤوّل النقل.

فإن كذّبنا العقل، مع أنّ النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل ـ فإنّ الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل ـ فحينئذٍ تكون صحة النقل متفرّعة على ما يجوز فساده وبطلانه»[2].

(١) لباب الأربعين للرازي ص٣٦.

(٢) نهاية العقول في دراية الأصول للرازي ـ مخطوط بدار الكتب المصريّةرقمه ٧٤٨ عقائد ـ لوحة رقم ١٣.

وهذا القول أيضاً موافق للأقوال السابقة..

وسيأتي - إن شاء الله - في الباب الثاني كيف أنّ هؤلاء لمّا أثبتوا الصانع بالعقل: نفوْا لأجل ذلك الصفات؛ لا سيّما الاختياريّة[1] منها[2].

شرح القانون الكلي:

في حال تعارض الأدلّة السمعيّة والعقليّة، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقليّة والقواطع العقليّة، أو نحو ذلك من العبارات التي عبّروا بها عن قانونهم[3]:

فإمّا أن يتعارضا تعارض النقيضين، أو تعارض الضدّين:

فإن تعارضا تعارض النقيضين:

١ - **فإمّا أن يُجمع بين النقل والعقل**، وهذا مُحال؛ لأنّه جمعٌ بين النقيضين؛ إذ النقيضان: أمران؛ وجودي، وعدمي، لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً؛ كالعدم والوجود[4]، فالجمع بينهما في موضع وزمنٍ واحدٍ

---

(١) الصفات الاختياريّة: هي التي «يتّصف بها الرب عزّ وجلّ فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته: مثل كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه. ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله. ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز، والسنة».

(رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣. وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٢١٧، ١٦/ ٣٤١.

(٢) انظر: ص ٣١٧ وما بعدها.

(٣) وكلّها من العبارات المترادفة لمعنى واحد.

(٤) انظر: التعريفات للجرجاني ص١٣٧. ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٦/ ٣١٩. وشرح العقيدة الأصفهانيّة له ص٧٩ - ٨٠، ٨٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/ ١٢٣، ٥/ ٢٧١ - ٢٧٣. وتسهيل المنطق للشيخ عبد الكريم مراد ص٢٢.

مُحالٌ.

٢ ـ **وإمّا أن يُردّا جميعاً**؛ وهذا مُحال أيضاً؛ لأنّ النقيضين لا يرتفعان معاً.

٣ ـ **وإمّا أن يُقدّم السمع**، وهو محال؛ لأنّ العقل أصل النقل ـ كما زعموا ـ والقدح في أصل الشيء قدحٌ فيه؛ فصار في تقديم النقل إبطالاً للعقل وقدحاً فيه، والقدح في العقل قدحٌ في النقل أيضاً؛ لأنّ القدح في الأصل قدحٌ في فرعه؛ فصار تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً.

٤ ـ **فوجب تقديم العقل.**

ثمّ النقل: إمّا أن يُتأوّل، وإما أن يُفوّض.

وأما إن تعارضا تعارض الضدين:

فيمتنع الجمع بينهما، ولا يمتنع ارتفاعهما؛ إذ الضدّان: صفتان وجوديّتان يتعاقبان في موضع واحد، ويُعقل كلّ واحدٍ منهما دون الآخر، ويستحيل اجتماعهما؛ كالسواد والبياض. وهما لا يجتمعان، ولكن قد يرتفعان[1].

إذاً: هذا هو شرح القانون الكلّي[2] الذي ابتدعه أسلاف الرازي، ثمّ اقتفى آثارهم من جاء بعدهم ممّن هم على شاكلتهم؛

وقد طبّقوه ـ كما مرّ ـ على نصوص الصفات، فحرّفوها بأنواع التحريفات، وطلبوا لها مستكره التأويلات، وصارت عباراتهم تدلّ على

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني ص١٣٧. وتسهيل المنطق للشيخ عبد الكريم مراد ص٢٢.
(٢) راجع درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٤.

التعطيل نصّاً وظاهراً، وامتنعوا عن الكلام بما يدلّ على حقيقة الإثبات نصّاً وظاهراً؛ فعطّلوا كثيراً من نصوص الوحيَيْن ـ الكتاب والسنّة ـ زاعمين تعارضها مع عقولهم.

وهم قد بنَوْا قانونهم هذا على مقدّمات ثلاث:

القانون الكلّي مبنيّ على ثلاث مقدمات:

أقوال صاحب القانون الكلّي وأتباعه جميعاً مبنيّة على ثلاث مقدّمات:

أولّها: زعمهم ثبوت تعارض العقل والنقل.

ثانيها: حصرهم التقسيم في أربعة أقسام:

١ ـ إمّا أن يُجمع بين العقل والنقل.

٢ ـ أو يُردّا جميعاً.

٣ ـ أو نُقدّم النقل.

٤ ـ أو نقدّم العقل.

ثالثها: زعمهم بطلان الأقسام الثلاثة، ليتعيّن الرابع[1].

وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله ـ في معرض ردّه على هذا القانون ـ بطلان هذه المقدّمات الثلاث، وتصدّى لتفنيد هذه الأباطيل، مبّيناً أنّ هذا

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٧٨. وانظر أيضاً: كتاب الصواعق المرسلة لابن القيّم ٣/٧٩٦.

القانون إنّما هو ضلّة من الرأي، وغَبنٌ فيه، وخدعةٌ من الشيطان..

وفي مطالعة الفصل الثاني من هذا الباب شفاءٌ لصدور قومٍ مؤمنين..

ولكن قبل ذكر ردود شيخ الإسلام رحمه الله لنا وقفتان في المبحثين التاليَيْن:

الأولى: مع أسلاف الرازي في هذا القانون.

والثانية: مع خلوفه.

*****

المبحث الثاني

القانون الكلّي

امتداد لأقوال المعطّلة الأولين

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الرازي لم يأتِ بشيء استقلّ به حين خرج على النّاس بـ «قانونه الكلّي»؛ بل سبقه إلى ذلك طائفة[1]؛

فقد وجدت هذه الشبهات قديماً عند الجهميّة وأوائل المعتزلة ومتقدّمي الأشعرية، ثمّ تقلّدها المتأخّر عن المتقدّم، واللاحق عن السابق، والخلوف عن أسلافهم، فتناقلوها فيما بينهم على أنّها أصلٌ مسلّمٌ من أصول الدين لا يجوز إنكاره أو الطعن فيه.

وقد صرّحوا جميعاً بأنّه لا يُستدلّ بنصوص الوحي على شيء من صفات الله تعالى، لا إثباتاً ولا نفياً، وجعلوا عقولهم ميزاناً تُوزن به نصوص الكتاب والسنّة[2].

وممّن سبق الرازي وأتباعه إلى ردّ النصوص الشرعيّة بدعوى تعارضها مع العقل:

الجهمية:

وقد بنَوْا مذهبهم على ردّ نصوص الصفات، مدّعين تعارضها مع العقليّات[3]؛ إذ أنّهم اكتفوا بالدلالة العقليّة في ردّ النصوص الشرعيّة،

---

(١) انظر: درء تعرض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٥.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٤. ومنهاج السنّة النبويّة له ٢/ ١٠٩.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٧٦.

فقالوا: إنّ القرينة الصارفة للنصوص عمّا دلّ عليه الخطاب هو العقل[1].

أمّا ما يُسمّى بـ «أصول الدين» عندهم: فيُعرف بمجرّد العقل، وما لا يُعرف منه بمجرّد العقل فهو الشرعيّات التي لا يعتمدون عليها[2].

وقد عطّلوا أسماء الله تعالى وصفاته؛ فعندهم أنّ الله تعالى كان في القدم بلا اسم ولا صفة[3].

يحكي الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله عن شيخهم الجهم بن صفوان أنّه: «تأوّل القرآن على غير تأويله، وكذّب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أنّ من وصف الله بشيء ممّا وصف به نفسه في كتابه، أو حدث عنه رسوله ﷺ: كان كافراً، وكان من المشبّهة؛ فأضلّ بكلامه بشراً كثيراً. . .»[4].

وحكى عنه أبو الحسن الأشعريّ أنّه وصل في دركات تعطيله إلى العدم المحض؛ فكان يقول: «لا أقول إنّ الله تعالى شيء؛ لأنّ ذلك تشبيهاً له بالأشياء»[5].

وحكى الشهرستاني[6] جملة من عقائده، فقال: «وافق المعتزلة في

---

(١) انظر: القاعدة المراكشية لابن تيمية ص٤٣.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٤٢.

(٣) انظر: المختار في أصول السنة لابن البنا ص٨٥.

(٤) الردّ على الجهميّة للإمام أحمد ص١٠٤. وقد روى ابن الجوزي هذه الحكاية عنه بالسند: انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص٨٣.

(٥) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/ ٣٣٨.

(٦) هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. أحد أئمة الأشاعرة. له تصانيف؛ منها الملل والنحل، ونهاية الإقدام. ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّه لا خبرة لديه بأقوال الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة والحديث. توفى سنة ٥٤٩هـ.
(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٢٧٣ ـ ٢٧٥. ومنهاج السنة النبوية لابن =

نفي الصفات الأزليّة، وزاد عليهم بأشياء؛ منها: قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأنّ ذلك يقتضي تشبيهاً. فنفى كونه حيّاً عالماً..»[1].

وكذا عبد القاهر البغدادي[2] حكى عنه - أي عن الجهم - القول بحدوث كلام الله تعالى، وأنّه لم يُسمّ الله تعالى متكلّماً[3].

فالجهم - ومن بعده أتباعه - نفَوْا عن الله تعالى كلّ اسم أو صفة يمكن إطلاقها على مخلوق، كما نفوا عنه سبحانه صفة الكلام، ورتّبوا على نفيها القول بخلق القرآن.

ولا ريب أنّ هذا الصنيع ناتج عن احتكامهم إلى عقولهم؛ فلم يفهموا من إثبات الصفات إلا التشبيه؛ فنفَوْها بسبب سوء فهومهم وقصور عقولهم؛ فردّوا ما أثبته الله لنفسه، وما أثبتته له رسله عليهم السلام بالآراء والشبهات.

ولم يكتف الجهم وأتباعه بهذا، بل حاربوا ظواهر النصوص الشرعيّة الناقضة لأقوالهم؛ حتى نُقل عن بعض رؤوسهم[4] أنّه قال: «ليس شيء

= تيمية ٦/ ٣٠٤. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢٠/ ٢٨٦ - ٢٨٨. ولسان الميزان لابن حجر ٥/ ٢٦٣، ٢٦٤).

(١) الملل والنحل للشهرستاني ص٨٦.

(٢) هو عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور البغدادي. أشعريّ، له تصانيف في النظر والعقليّات؛ منها أصول الدين. وله كتاب الفرق بين الفرق. توفي سنة ٤٢٩هـ.
(انظر: تبيين كذب المفتري ص ٢٥٣، ٢٥٤. وطبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٣٦ - ١٤٨. وسير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٧٢، ٥٧٣).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢١٢.

(٤) إمّا بشر المريسي، أو غيره.
(انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢١٧).

أنقض لقولنا من القرآن، فأقرّوا به في الظاهر، ثمّ صرّفوه بالتأويل»[1].

فهم قد ارتكبوا أربع عظائم:

أحدها: ردّهم لنصوص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

والثاني: ردّهم ما يُوافق ذلك من معقول العقلاء.

والثالث: جعل ما خالف ذلك من أقوالهم المجملة أو الباطلة هي أصول الدين.

والرابع: تكفيرهم، أو تفسيقهم، أو تخطئتهم: لمن خالف هذه الأقوال المبتدعة المخالفة لصحيح المنقول وصريح المعقول[2].

وممّن سبق الرازي إلى بدعة تقديس العقل، وردّ النصوص الشرعيّة بدعوى تعارضها معه:

المعتزلة:

الذين انتهجوا منهجاً عقليّاً بحتاً لم يستند إلى توجيه كريم من قرآن أو سنّة يهديه إلى الحقّ والصواب.

فقد حكّموا عقولهم تحكيماً مطلقاً؛ إذ أنّهم كانوا يعرضون النصّ الشرعيّ على عقولهم القاصرة، فيستجمعون الأدلّة كما يتراءى لهم على وجهٍ من الوجوه، وحين يصلون إلى نتيجة وينتهون إلى قرار، يعمدون إلى هذه الأدلة السمعيّة الصحيحة؛ فيؤولّون منها ما لا يُوافق نتيجتهم، أو يردّونه، كلّ ذلك بدعوى تناقضه مع العقل.

فالعقل عندهم مقدّمٌ على ما عداه؛ يهتدون بهديه، ويستضيئون

(١) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٧٧.

بنوره، ثمّ ما وافقه أخذوا به اعتضاداً أو احتجاجاً، وما خالفه رفضوه، وضربوا به عرض الحائط.

حتى إنّ أحد علمائهم وهو الزمخشري[1]، قال ملقّباً العقل بـ «السلطان»: «امش في دينك تحت راية السلطان، ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان، فما الأسد المحتجب في عرينه، أعزّ من الرجل المحتجّ على قرينه، وما العنز الجرباء تحت الشمأل البليل[2]، أذلّ من المقلّد عند صاحب الدليل»[3].

فمتّبع النصّ الشرعيّ عند الزمخشري ذليلٌ أمام صاحب الدليل العقليّ.

وقال أيضاً عند تفسيره لقوله تعالى ـ يحكي عن القرآن الكريم ـ: ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]: ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾: يحتاج إليه في

---

(١) هو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري. أحد أئمة المعتزلة. صاحب كتاب «الكشاف» في التفسير، المملوء بالاعتزاليّات ـ كإنكار الصفات الإلهيّة، والقول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى في الآخرة، والقول بخلق أفعال العباد، والتطاول على أئمة أهل السنّة، والوقيعة فيهم؛ لأنّهم أثبتوا صفات الباري جلّ وعلا، وغير ذلك، والمحشوّ بالبدع.

ولد الزمخشري سنة ٤٧٦هـ، وتوفي سنة ٥٣٨هـ.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٢٥٤ ـ ٢٦٠. وميزان الاعتدال للذهبي ٤/ ٧٨. ولسان الميزان لابن حجر ٦/ ٤. وانظر من كتب شيخ الإسلام: الفتاوى المصرية ٥/ ٨٥. ومقدمة في أصول التفسير ص١٠٨).

(٢) هي الريح تهب من جهة القطب مصحوبة بالندى.

(انظر: الصحاح للجوهري ٤/ ١٦٤٠، ٥/ ١٧٣٩).

(٣) أطواق الذهب في المواعظ والخطب للزمخشري ص٢٨، مقالة رقم ٣٧.

(٤) جزء من الآية (١١١) من سورة يوسف عليه السلام.

الدين؛ لأنّه القانون الذي يستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلّة العقل[1].

فجعل عقليّاتهم مقدّمة على أدلة القرآن والسنّة والإجماع والقياس.

والزمخشري ليس بدعاً بين أتباع مذهب الاعتزال؛ فكلّهم على شاكلته؛ يثقون بعقليّاتهم ـ أو جهليّاتهم ـ ثقةً مطلقة، ويُشكّكون بالأدلة الشرعيّة، بل وينكرونها لمخالفتها لمذهبهم:

أذكر منهم الجاحظ[2] الذي قال: «فما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل»[3].

فجعل الدليل القطعي والاستدلال الصحيح محصوراً في عقله، ومقصوراً عليه..

وفى هذا إساءة أدب مع الوحي بقسميه؛ الكتاب والسنّة؛ فهما غير قطعيّيْن عند الجاحظ ـ كما يُفهم من كلامه ـ.

وعبد الجبار[4] الذي قال ـ سارداً الأدلّة الشرعيّة حسب ترتيبه ـ:

---

(١) الكشاف للزمخشري ٢/٢٧٨.

(٢) عمرو بن بحر بن محبوب البصري. رأس من رؤوس المعتزلة، وإمام من أئمة البدع. تتلمذ على النظّام. وكان ماجناً قليل الدين. له تصانيف في فنون مختلفة. توفي بعد الخمسين ومائتين.

(انظر: تاريخ بغداد للخطيب ١٢/٢١٢. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١١/٥٢٦ ـ ٥٣٠. وميزان الاعتدال له ٣/٢٤٧. ولسان الميزان لابن حجر ٤/٣٥٥ ـ ٣٥٧).

(٣) رسائل الجاحظ ـ رسالة التربيع والتدوير ـ ص١٩١.

(٤) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهَمذاني. أحد غلاة المعتزلة. له تصانيف كثيرة في تقرير مذهبه. وقد تخرّج به خلقٌ في الرأي الممقوت. توفي سنة (٤١٥هـ).

(انظر: تاريخ بغداد للخطيب ١١/١١٣ ـ ١١٥. وميزان الاعتدال للذهبي ٢/٥٣٣. وسير أعلام النبلاء له ١٧/٢٤٤، ٢٤٥. ولسان الميزان لابن حجر ٣/٣٨٦، ٣٨٧).

«أوّلها العقل، لأنّ به يتميّز الحسن والقبح...»[1].

فجعله مقدّما على ما عداه من سائر الأدلّة.

ومن تأمّل كلامه في كتبه الأخرى تبيَّن له أنَّ لم يقتصر على منح العقل القاصر: المرتبة الأولى؛ بل جعله حاكماً على النصوص الشرعيّة؛ سيّما نصوص الصفات؛

فقد سلك مسلكاً عقليّاً في إثبات الصفات فأخضع الصفات - لا نصوصها - إلى عقله:

ثمّ ما جوّز عقله اتّصاف الله به، وصفه سواء، كان الوصف موجودًا فى الكتاب والسنة أم لم يكن.

وما استحال فى عقله اتصاف الله به، لم يصفه ولو كان إثبات هذا الوصف في آية قرآنيّة، أو حديث نبوي صحيح.

يقول في كتابه «المختصر في أصول الدين»: «الأصل الرابع من التوحيد: في ذكر ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات»..

ثمّ شرع ينفي صفات الله تعالى الثابتة في النقل الصحيح[2].

والنصوص الشرعيّة عند عبد الجبّار فرع، وعقله هو الأصل الذي يُصار إليه[3].

وليس الأمر قاصراً على ما ذكرت، بل إنّ المعتزلة حكّموا عقولهم في النصّ لدرجة سهّلت لإبراهيم النظام[4] أن يزعم:

---

(١) فضل الاعتزال لعبد الجبار ص١٣٩.

(٢) كصفة الاستواء، والعلوّ، والكلام، واليدين، والساق، والعين، والمجيء، ورؤية الله في الآخرة، وغير ذلك. انظر كتاب المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي ص١٨٤ - ١٩٨.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٨٨، ٨٩.

(٤) هو إبراهيم بن سيّار النّظّام البصري. شيخ المعتزلة. له تصانيف في نصرة مذهبه. وهو =

١ ـ أنّ جهة حجة العقل جديرة وقادرة على أن تنسخ الأخبار[١].

٢ ـ وجوّز وقوع الكذب في الخبر المتواتر رغم خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر[٢].

وسبقه إلى الاستخفاف بالحديث، والجرأة على ردّه، والاجتراء على الله ورسوله ﷺ: عمرو بن عبيد[٣] الذي قال ـ حين ذُكر له حديث رسول الله ﷺ: «**إنّ أحدكم يُجمع في بطن أمّه أربعين يوماً..**» الحديث[٤] ـ: «لو سمعت الأعمش[٥] يقول هذا لكذّبته، ولو سمعته من

= صاحب الطفرة المعروفة ب «طفرة النّظّام». سقط من غرفته وهو سكران سنة بضع وعشرين ومائتين، فمات إثر ذلك.

(انظر: تاريخ بغداد للخطيب ٦/٩٧ ، ٩٨. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/٥٤١، ٥٤٢. ولسان الميزان لابن حجر ١/٦٧. وانظر أيضاً: النبوات لابن تيمية ص١٩٩).

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص٣٢.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٤٣.

(٣) أبو عثمان البصري. رأس المعتزلة، وكبيرهم. داعية من دعاة الاعتزال والقدر. قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: «إمام الكلام، وداعية الزندقة الأول، ورأس المعتزلة... وهو الذي لعنه إمام أهل الأثر مالك بن أنس الأصبحي، وإمام أهل الرأي النعمان بن ثابت الكوفي أبو حنيفة، وحذّر منه إمام أهل المشرق عبد الله بن المبارك الحنظلي». وشهد عليه الإمام يحيى بن معين أنّه من الدهريّة. مات سنة ثلاث وأربعين ومائة. (انظر: تاريخ بغداد للخطيب ١٢/١٦٢ ـ ١٧٨. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٦/١٠٤ ـ ١٠٦. وميزان الاعتدال له ٣/٢٧٣ ـ ٢٨٠. وقد ترجم له شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في نقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/٢٧٥).

(٤) الحديث رواه الشيخان؛ البخاري ومسلم وهو في كتاب القدر. (انظر: صحيح البخاري ٤/٢٠٨، ك القدر، باب منه. وصحيح مسلم ٤/٢٠٣٦، ك القدر، باب كيفية الخلق الآدمي.

(٥) هو سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي، أبو محمد الكوفي. إمام، ثقة، حافظ. مات سنة ثمان وأربعين ومائة، وله ثمان وثمانون سنة.

(انظر: الكاشف للذهبي ١/٤٠١. وتقريب التهذيب لابن حجر ص١٣٦).

زيد بن وهب[1] لما صدّقته، ولو سمعت ابن مسعود[2] يقوله لما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلتُ: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[3].

فهذا النّظّام رأى أنّ هذا الحديث الصحيح يُخالف ما يراه ويعتقده في القدر؛ إذ من مذهبه أنْ لا قدر والأمر أُنُف، فردّه لأنّ فيه ما يتعارض مع عقله القاصر ومعتقده الفاسد[4].

«وليس هذا رأي عمرو وحده، بل كلّ من يعتقد عقيدة مستنداً فيها إلى العقل، يزعم أنّ دلالة العقل عليها يقينيّة؛ بحيث إنّه يستحيل أن يجيء يقينٌ بخلافها»[5].

وعلى منهج أسلافه من المعتزلة سار القاسم بن إبراهيم الرسي[6]؛

---

(١) الجهني، أبو سليمان الكوفي. مخضرم، ثقة جليل. مات بعد الثمانين، وقيل سنة ست وتسعين. روى له الجماعة. (انظر: تقريب التهذيب لابن حجر ص٢٢٥).

(٢) عبد الله بن مسعود الصحابي الجليل رضي الله عنه.

(٣) نقل ذلك عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء ٦/ ١٠٤، ١٠٥، وفي ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٨. وفي تاريخ الإسلام حوادث ووفيات (١٤١ ـ ١٦٠هـ) ص ٢٣٨، ٢٣٩. وانظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٨/ ٧١. والاعتصام للشاطبي ١/ ٢٢٣ ـ ٢٣٤. ورفع الاشتباه عن معنى الإله للمعلمي ـ مخطوط ـ ص ١٧ ـ ١٨.

(٤) في الحديث إثباتٌ للقدر ـ وهو ما ينفيه المعتزلة ـ، وذلك في قوله عليه السلام: «فوالله إنّ أحدكم ـ أو الرجل ـ ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها. وإنّ الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها» رواه الشيخان ـ واللفظ للبخاري ـ وقد تقدم تخريجه.

(٥) رفع الاشتباه عن معنى الإله لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي ـ مخطوط ـ ص١٨.

(٦) هو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي. زيديّ معتزليّ. له تصانيف في تقرير مذهب المعتزلة؛ سيّما أصولهم الخمسة. مات سنة (٢٤٦هـ).
(انظر: الأعلام للزركلي ٥/ ١٧١).

الذي قَصَرَ معرفة الله على العقل وحصرها به، وجعل العقل أصلاً للكتاب والسنّة، فقال: خلق الله جميع عباده المكلّفين لعبادته...

والعبادة على ثلاثة وجوه:

أوّلها: معرفة الله.

والثاني: معرفة ما يرضيه وما يُسخطه.

والوجه الثالث: اتباع ما يُرضيه واجتناب ما يُسخطه.

فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج، احتجّ بها المعبود على العباد؛ وهي العقل، والكتاب، والرسول؛ فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبّد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة.

وللعقل أصل الحجّتين الأخيرتين؛ لأنهما عرفا به، ولم يُعرف بهما. فافهم ذلك[1].

وحدّد ـ في موضع آخر ـ مصادر التشريع بأنّها: مسائل العقل اليقينيّة أوّلاً، ثمّ الإجماع المعلوم الثابت، ثمّ نصوص الكتاب والسنّة المعلومة في المرتبة الثالثة، وجعل العقل أصلاً لمصادر التشريع الأخرى[2].

وهكذا نرى أنّ المعتزلة كذلك سبقوا الرازي إلى بدعة تقديم العقل القاصر على النصوص الشرعية، ومحاكمتها إليه، كما فعل أسلافهم من الجهميّة.

---

(١) أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي ص٩٦، ٩٧. وانظر: المكنون عن المحلّي في الحدائق الورديّة له ٢/٢.

(٢) انظر: كتاب الفصول اللؤلؤيّة في أصول الزيديّة للقاسم الرسّيّ ـ مخطوط ـ ورقة رقم ١٩٥.

وأما الأشاعرة:

فإنّ مصدر التلقّي عندهم هو العقل ـ عقلهم القاصر ـ، وهم يُقدّمونه على النقل عند التعارض.

وإليك أمثلة على ذلك من أقوال أئمتهم:

١ ـ فمنهم ابن فورك[1]:

الذي ألّف كتابه «مشكل الحديث وبيانه» بقصد تأويل أكثر أحاديث الصفات، لزعمه أنّها تُعارض العقول؛ فشحن مقدّمة كتابه وخاتمته بما يُبرّر له ـ في زعمه ـ عرض نصوص الصفات على العقول، واختيار الموافق لها، وتأويل المخالف، ولو كان في ذلك تحريفًا للنصّ، وصرفًا للفظ عن معناه الراجح بدون قرينة[2].

ومن قرأ هذا الكتاب اتضح له وقوع ابن فورك في تحريف المعنى بسبب توهّمه حصول التعارض بين العقل والنقل؛ فنجده يذكر هذه العبارة عند جميع نصوص الصفات التي أوردها في كتابه: «ذكر خبر ممّا يقتضي التأويل، ويُوهم ظاهره التشبيه»، ثمّ يُؤوّل ذلك الخبر؛ فيقول: «بيان

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك الأصبهاني. كان أشعريًا رأسًا في علم الكلام.
ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّه توهّم صحّة بعض الأصول العقليّة للنفاة الجهميّة، ولم يكن لديه خبرة ومعرفة وتمييز بين صحيح الأحاديث والآثار وسقيمها؛ لذا ادّعى وقوع التعارض بين العقل والنقل، فاختار طريقة أهل التأويل.
لكنّه مع ذلك كان يُثبت العلوّ لله تعالى، ويُثبت صفة السمع والبصر والاستواء.
توفي سنة ٤٠٦هـ.
(انظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٤، ٣٥. ومجموع الفتاوى ١٦/ ٩٠ ـ ٩٢. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق ٢٨/ب. وانظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ٢١٤ ـ ٢١٦. وشذرات الذهب لابن العماد ٣/ ١٨١، ١٨٢).

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٧ ـ ٤٤، ٤٩٦ ـ ٤٩٩.

تأويل ذلك»؛ زاعمًا أن نصوص الصفات ظاهرها التشبيه وما لا يليق بالله تعالى[1].

٢ ـ ومنهم عبد القاهر البغدادي[2]:

الذي اشترط في قبول الخبر الصحيح أن يكون مَتْنُهُ غيرَ مستحيلٍ في العقل[3].

٣ ـ ومن بعده الجويني[4]:

---

(١) انظر من كتابه مشكل الحديث وبيانه ـ الصفحات التالية: (٤٥، ٤٨، ٧٧، ٨٦، ٩٥، ٩٨، ١٠٢، ١٠٩، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١٢٥، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٨، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٨، ١٨٦، ١٩١، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٧، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٨, ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٩، ٣١٦، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٦، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٤، ٣٨٩, ٣٩٢، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤١٢ ـ ٤١٦، ٤١٧ ـ ٤٢٠، ٤٢٨ ـ ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥).

(٢) تقدمت ترجمته ص ١٤٣.

(٣) انظر أصول الدين للبغدادي ص ١٢.

(٤) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني. من أعظم أئمة الأشاعرة. وأوّل من أفسد في مذهبهم ـ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تتلمذ عليه الغزالي. له تصانيف كثيرة في تقرير مذهب الأشاعرة. احتار في آخر عمره، ورجع إلى عقائد عجائز نيسابور. توفي سنة ٤٧٨هـ.

(انظر: تبيين كذب المفتري ص ٢٧٨ ـ ٢٨٥. وطبقات الشافعية للسبكي٥/ ١٦٥ ـ ٢٢٢. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/ ٤٦٨ ـ ٤٧٧. وانظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٧٥. وبغية المرتاد ص٤٥٠. ومجموع الفتاوى ١٦، ٩١. والفتاوى المصرية ٦/ ٦٠٣، ٦٢٠، ٦٢١).

ومن أراد التوسع في ترجمته، فليراجع: الجويني إمام الحرمين للدكتورة فوقية حسين محمود. والإمام الجويني إمام الحرمين للدكتور محمد الزحيلي).

الذي زعم أنّ الأدلّة العقليّة تنتهي بالباحث إلى شعور في قرارة نفسه «بالثلج والانشراح»، وهذا لا يتوفّر بالنسبة للسمعيّات[1].

ولأنّ هذا الشعور ـ شعور الثلج والانشراح ـ لم يُرافقه مع النصوص الشرعيّة، فإنّه يرى وجوب إخضاعها للبحث العقليّ، حتى يتثبّت العقل من صحّتها..

يقول مقسّمًا مدركات العقول إلى ثلاثة: «منها: ما يدرك بالسمع والعقل جميعًا: وهو ما يأتي عن طريق السمع، ولا يقبله الفرد لعدم ارتياحه إليه، فيتناوله بالبحث العقليّ ليتثبّت منه بالعقل بعد أن ورد إليه عن طريق السمع»[2].

فإذا أُخضعت النصوص للعقل القاصر، ولم يقبلها، فلابدّ من تحريفها ـ ومعطّلة الصفات يسمّونه تأويلاً ـ أو الإعراض عنها بالكليّة؛ بالقلب والعقل، وتفويض علم معانيها إلى الله ـ ويسمّونه تفويضًا ـ وفي كلا الأمرين تعطيل للنصوص، واتّهام للرسول ﷺ بأنّه لم يُبيّن المراد، ولم يُبلّغ البلاغ المبين.

وقد سلك الجويني كلا المسلكين ـ التأويل، والتفويض ـ مع نصوص الصفات؛

فأوّل نصوص الصفات في مواضع كثيرة بدعوى أنّها أحاديث تشبيه غير قطعيّة، متعارضة مع العقل..

يقول مبرّرا تأويل نصوص الصفات: «.. وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفًا لقضية العقل: فهو مردود قطعًا؛ بأنّ الشرع لا يُخالف

---

(١) انظر العقيدة النظامية ص ٥٧ ـ باب السمعيّات.

(٢) البرهان في أصول الفقه للجويني ـ مخطوط ـ ق ١٨، ١٩ ـ مطبوع ـ ١/١١٣. وانظر: الإرشاد له ص ٣٠١، ٣٠٢ ـ فقد قال فيه نحواً من قوله في البرهان ـ.

العقل..»[1]؛ لذلك يُردّ الشرع بدعوى تعارضه مع العقل، ويُقال عن أحاديث الصفات: أحاديث تشبيه، ويُقال عنها: ليست صحيحة، وليست قطعيّة، وهي قابلة للتأويل..

وقد لجأ الجويني في آخر أمره إلى التفويض، ظنًّا منه أنّه طريقة السلف رحمهم الله..

يقول: «قد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنّة، وامتنع على أهل الحقّ اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها؛ فرأى بعضهم تأويلها، والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وفيما صحّ من سنن النبيّ ﷺ وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى . والذي نرتضيه رأيًا، وندين الله به عقدًا: اتباع سلف الأمة؛ فالأولى الاتّباع وترك الابتداع»[2].

وقول الجويني: «.. وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الربّ...»: فرية بلا مرية، وإفك بلا شكّ على السلف وأئمتهم رحمهم الله؛ فإنهم لم يفوّضوا علم المعنى، وإنّما فوّضوا علم الكيفيّة[3]:

يقول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله ومن قبله ابن الماجشون[4]:

(١) الإرشاد للجويني ص ٣٠٢.

(٢) العقيدة النظامية للجويني ـ بتحقيق الكوثري ـ ص٢٣.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٣/٣٠٨، ٣٠٩. والقاعدة المراكشية لابن تيمية ص ٢٩. والرسالة التدمرية له ص ٤٣ ـ ٤٥.

(٤) هو عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة، أبو عبد الله الماجشون: إمام ثقة من أئمة المحدثّين. توفي ببغداد سنة ١٦٤هـ.
(انظر: تاريخ بغداد للخطيب ١٠/٤٣٦ ـ ٤٣٩. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٧/٣٠٩ ـ ٣١٢. وتهذيب التهذيب لابن حجر ٦/٣٤٣ ، ٣٤٤).

«إنّا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه»[1].

بل إنّ أمّ المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها، وربيعة الرأي[2]، وإمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمهما الله، ووهب بن منبّه[3]، وغيرهم: سئلوا عن صفة الاستواء لله تعالى؛ فقالوا: المعنى غير مجهول، والكيف غير معقول[4]. هذا مطّرد في بقيّة الصفات[5].

ولشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعقيبٌ طيّب على قول ربيعة ومالك في الاستواء جاء فيه: «فقول ربيعة ومالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به، واجب ـ موافقٌ لقول الباقين: أمرّوها كما جاءت بلا كيف؛ فإنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة»[6].

فلا يُقال إنّ السلف ـ رحمهم الله ـ تلقوا النصوص فلم يفهموها، ففوّضوا معناها ـ ولا يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يُعلم معناه[7] ـ

---

(١) نقل ذلك عنهما شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.
(انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٠٧).

(٢) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن التيمي؛ فروخ المدني. شيخ الإمام مالك بن أنس رحمه الله. تقدّمت ترجمته ص ١٠٨.

(٣) ابن كامل، أبو عبد الله اليماني الصنعاني. تابعي ثقة. مات سنة عشر ومائة.
(انظر: تاريخ الثقات للعجلي ص ٤٦٧. وسير أعلام النبلاء ٤/ ٥٤٤).

(٤) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ٣/ ٣٩٧، ٣٩٨. والأربعين في صفات رب العالمين للذهبي ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/ ٤.

(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٤١.

(٧) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٣/ ٢٨٥.

حاشاهم من ذلك، «بل كفوا عن الثرثرة، والتشدق، لا عجزًا بحمد الله عن الجدال والخصام، ولا جهلاً بطرق الكلام، وإنما أمسكوا عن الخوض في ذلك عن علم ودراية، لا عن جهل وعماية»[1].

إذًا: دعوى الجويني أنّ مذهب السلف هو التفويض دعوى في غاية البطلان، لخلوها عن الدليل والبرهان.

وللجويني أقوال مماثلة لهذه الأقوال في عدّة كتب من تصانيفه[2].

فهو ممّن سبق الرازي إلى إيثار ما زعم أنّه العقل، وإهدار النقل.

٤ ـ ومنهم أبو حامد الغزالي[3]؛ تلميذ الجويني.

وقد أفصح عن كثير من المعاني التي لم يُفصح عنها شيخه؛ سيّما في

---

(١) جزء من رسالة وجّهها الإمام أبو الفضل العلثي رحمه الله إلى ابن الجوزي مفنّدًا ادّعاءه أنّ مذهب السلف التفويض.
(انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/ ٢٠٧).

(٢) انظر مثلاً: الإرشاد ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠. ولمع الأدلة ص ١٢٦. والشامل في أصول الدين ص ٥٦١.

(٣) هو محمد بن محمد الطوسي. رأس من رؤوس علماء الكلام. كان في أول أمره يقدّس منطق أرسطو.. وقد تأثّر بإخوان الصفا وآرائهم.. واشتغل بعلم الكلام والفلسفة ردحًا من الزمن.. ثمّ اختار طريقة الصوفية الكشفيّة الخرافيّة.. لم يكن له علم بالآثار، ولا دراية بالسنن النبوية، ولا خبرة بطريقة الصحابة. وقد حرّف نصوص الصفات، فأشبه في تحريفه الباطنية. كانت خاتمة أمره الإقبال على الحديث، ومجالسة أهله. مات سنة خمس وخمسمائة.
(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٢١٦ـ٢١٩. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/ ٣٢٢ ـ ٣٤٦. وانظر من كتب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٥/ ٢٨٢. وكتاب الصفدية ١/ ٢٠٩ ـ ٢١٢. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ١٢٨. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٥، ٥/ ٢٤٩، ٦/ ٢١٠. والنبوات ص ١١٨، ١١٩. وبغية المرتاد ص ٢٧٩، ٤٤٨. ونقض تأسيس الجهمية ـ مخطوط ـ ق ٢٨٩ ـ ٢٩١. وجامع الرسائل ـ رسالة في الجواب عمن يقول إنّ صفات الرب تعالى نسب وإضافات وغير ذلك ـ ١/ ١٦٨).

كتابه «قانون التأويل»؛ حيث قسّم الخائضين في التأويل إلى خمس فرق، واعتبر أصحاب الفرقة الخامسة ـ وهم الذين يقدّمون عقولهم عند تصادمها مع النقل ـ هم المحقّون، وهم الذين انتهجوا النهج القويم[1]..

وقد أوصاهم عدة وصايا، الوصية الثانية منها: أن لا يُكذِّب برهان العقل أصلاً، فإنّ العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعلّه كذب في إثبات الشرع؛ إذ به عرفنا الشرع، فكيف يُعرف صدق الشاهد بتزكية المزكّي الكاذب، والشرع شاهدٌ بالتفاصيل، والعقل مزكيّ الشرع»[2].

بل إنّ الغزالي يردّ النصوص لعقله حين التعارض، ويبدو هذا جليًّا عند ذكره لأقسام الأخبار المكذوبة ـ بزعمه ـ حيث ذكر منها: «ما يُعلم خلافه بضرورة العقل أو نظره»[3].

ويقول أيضًا: «وأمّا ما قضى العقل باستحالته: فيجب فيه تأويله ما ورد السمع به، ولا يُتصوّر أن يشمل السمع على قاطع مُخالف للمعقول. وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل»[4]؛

فردّ النصوص الشرعيّة التي أتت بخلاف عقله، ولم يُكلّف نفسه عناء الشكّ في عقله، وزعم أنّ أكثر أحاديث الصفات غير صحيح، مع أنّه يقول عن نفسه: أنا مزجيّ البضاعة في الحديث[5]!!.

---

(١) انظر: قانون التأويل للغزالي ١ ـ ٤.
(٢) قانون التأويل للغزالي ص ١٠. وانظر الرسالة اللدنيّة له ص ١١٤ ـ ١١٨.
(٣) المستصفى في أصول الفقه للغزالي ١/ ١٤٢.
(٤) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٣٣.
(٥) قال ذلك عن نفسه في كتابه «قانون التأويل» ص ١٦.

٥ ـ **ومنهم ابن العربي**[١]؛ تلميذ الغزالي.

وقد حذا حذو شيخه في الكلام على التأويل؛ سيّما في سميّ كتاب شيخه «قانون التأويل»؛ حيث صنع كصنيع شيخه؛ فقسَّم الخائضين فى التأويل إلى أقسام، ثمّ مال مع الفريق الذى يُقدّم العقل على الشرع حين التعارض[٢].

وقال في كتابه «المتوسط في الاعتقاد»: «إنّ الشرع لا يجوز أن يَرِدَ بما يرده العقل. وكيف يصحّ ذلك والعقل بمثابة المزكيّ للشرع والمعدّل له، فكيف يصحّ أن يُجرِحِ الشاهد مزكّيه..»[٣].

وقد أثبت بعض صفات الله تعالى بمنهج عقليّ صرف..

نعم: لا مانع لديه بعد إثبات الصفة من أن يُدلّل عليها بالنقل، ولكنّ الأصل في الاستدلال عنده هو العقل لا السمع[٤].

٦ ـ **وكذا الشهرستاني**[٥]:

أثبت الصفات بالعقل، فما سوّغ عقله القاصر إثباته صفة للرب

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن محمد، أبو بكر بن العربي. تتلمذ على أبي حامد الغزالي، وتأثَّر ببعض أفكاره. ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنّه سلك في العقليّات مسلك الاجتهاد، وغلط فيها كما غلط غيره؛ فشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، وليس له من الخبرة بكلام السلف والأئمة في هذا الباب ما كان لأئمة أهل السنة، وأن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما. توفي سنة ٥٤٣هـ.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٤٢٣. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٣٣ ـ ٣٤. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢٠/ ١٩٧ ـ ٢٠٣).

(٢) انظر: قانون التأويل لابن العربي ص ٦٤٦ ـ ٦٤٨.

(٣) المتوسط في الاعتقاد لابن العربي ص١١. وانظر: سراج المريدين له ـ مخطوط ـ ق٤٥/أ. والمسالك في شرح موطأ مالك له أيضًا ص٢.

(٤) انظر: قانون التأويل لابن العربي ص ٤٦١ ـ ٤٦٣.

(٥) تقدمت ترجمته ص ١٤٢.

تعالى أثبته، وما لم يدلّ عقله عليه يجب نفيه، ولو كان ثابتًا في الكتاب والسنّة[1].

وبعد:

فهؤلاء الذين ذكرتهم من الأشاعرة: نماذج، كان قصدي من إيراد أقوالهم: التدليل على أن الرازي لم يأتِ بجديد حين خرج على الناس بقانونه الكليّ، بل سبقه إليه طائفة كما تقدّم.

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٧٤ ـ ٢٨٥.

المبحث الثالث

القانون الكليّ بعد الرازي

يُعتبر الرازي الإمامَ المطلقَ والعلاّمة المحقّق، ملك المتكلّمين، وسلطان المحقّقين، ومن إليه التحاكم والفزع في معرفة أصول الدين عند المقتدين به من أهل الكلام والفلسفة[1]؛

فهو الملقّب عندهم بـ «شيخ الإسلام»[2]، والمقدّمُ عندهم على من تقدّمه من أسلافهم وأكابر علمائهم، ويُعدّ عندهم القائم بتجديد الإسلام، «حتى قد يجعلونه في زمنه ثاني الصدّيق في هذا المقام؛ لما ردّه في ظنّهم من أقاويل الفلاسفة بالحجج العظام، والمعتزلة ونحوهم. ويقولون: إنّ أبا حامد[3] ونحوه لم يصلوا إلى تحقيق ما بلغه هذه الإمام، فضلاً عن أبي المعالي[4] ونحوه ممّن عندهم فيما يُعظمونه من العلم والجدل بالوقوف على نيابة الإقدام، وأنّ الرازي أتى في ذلك من غاية المعقول والمطالب العالية، بما يعجز عنه غيره من ذوي الإقدام، حتى كان فهمُ ما يقوله عندهم هو غاية المرام، وإن كان فضلاؤهم مع ذلك معترفين بما في كلامه من كثرة التشكيك في الحقائق، وكثرة التناقض في الآراء والطرائق، وأنّه موقع لأصحابه في الحيرة والاضطراب، غير موصل إلى تحقيق الحق الذي تسكن إليه النفوس وتطمئنّ إليه الألباب؛ لكنهم لم يروا أكمل منه في

---

(١) انظر: النبراس للفريهاري الهندي الماتريديّ ص ١٣١. ومقالات الكوثري ص ٢٨١ ـ ٢٨٣.

(٢) انظر الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة لأبي عذبة ص ١٠٦.

(٣) الغزالي.

(٤) الجويني.

هذا الباب، فكان معهم كالملك مع الحجّاب، وكان له من العظمة والمهابة في قلوب الموافقين له والمخالفين ما قد سارت به الركبان، لما له من القدرة على تركيب الاحتجاج والاعتراض في الخطاب»[1].

كلّ هذا حمل المقتدين به على تلقّي كلامه كالمسلَّم به دون اعتراض، فسوّدوا بمنطوقه ومفهومه صحائف كتبهم، وكلّ ظنّهم أنّهم أخذوا من العلم بأوفر حظّ وأتمّ نصيب؛ وما ذلك إلا لأنّه أجلّ من يعتمد كلامه ـ عندهم [2].

وممّا تلقّفوه من كلامه وعضّوا عليه بالنواجذ: قانونه الكلّي؛ الذي اعتبروه حقًّا ثابتًا لا يقبل التمحيص، ولا يعتريه الشكّ، ولا يدخله الوهن؛ فطاروا به، وأعملوا عقولهم، وعصروا أذهانهم في فهمه وشرحه.

وقد استمسك بِما في هذا القانون من تُرّهات: كثيرٌ ممن أتى بعد الرازي، وممّن أتى بعدهم من متكلمّي الأشاعرة والماتريديّة ومن على شاكلتهم.

أذكر منها على سبيل الإيجاز:

١ ـ الإيجي[3]:

(١) نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٤/أ ـ ب.

(٢) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٣/أ ـ ب.

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار، أبو الفضل عضد الدين الإيجي. من أئمة الأشاعرة، وله تصانيف في نصرة مذهبهم. اقتفى أثر الرازي في المزج بين الفلسفة وعلم الكلام. مات سنة ٧٥٦هـ. .
(انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر٢/ ٣٢٢. وطبقات الشافعية للسبكي ١٠٨/٦. والأعلام للزركلي ٣/ ٢٩٥).

الذي ردّد نحواً من كلام الرازي[1]؛ فاشترط في الدليل السمعيّ - كما اشترط من قبله الرازي - شروطًا عديدة حتى يُفيد اليقين؛ منها: عدم المعارض العقليّ.

ومّما قاله: «لابدّ من العلم بعدم المعارض العقليّ؛ إذ لو وجد لقدّم على الدليل النقليّ قطعًا؛ إذ لا يمكن العمل بهما، ولا بنقيضهما. وتقديم النقل على العقل إبطالٌ للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع. وإذا أدّى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضًا لنفسه، فكان باطلاً..»[2].

ويُلاحظ أنّه تكرار لكلام سلفه؛ فقد تبعه في بدعته: عدم إفادة الأدلة السمعيّة لليقين. ونصّ مثله على أنّ الطعن في الأدلّة العقليّة يُعدّ طعنًا في الأدلة السمعيّة؛ لأنّ عقله - على حدّ زعمه - أصل، والنقل فرع، والطعن في الأصل يستلزم الطعن في الفرع..

وهذا رجع صدى لأقوال الرازي.

٢ - وكذا سلك هذا المسلك: التفتازاني[3] في كتابه «شرح مقاصد للطالبين»[4]، فساق عدة آيات من آيات الصفات، ثمّ ردّها بحجة أنّها أدلّة ظنيّة لا تفيد اليقين..

---

(١) اشترط الرازي في كتابه «المحصّل» في الدليل السمعيّ شروطًا حتى يفيد اليقين. وقد تقدّم نقل كلامه ص ١٣٠.

(٢) المواقف للإيجي ص ٤٠.

(٣) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني. ماتريديّ جمع بين المنطق والفلسفة، وله تصانيف فيهما. وقد أدخل على الماتريدية الكثير من الأفكار الفلسفيّة. مات سنة ٧٩٣هـ.
(انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ٤/ ٣٥٠. وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ص ٣٩١. وشذرات الذهب لابن العماد ٦/ ٣٢٠. والأعلام للزركلي ٧/ ٢١٩).

(٤) انظر: شرح مقاصد الطالبين للتفتازاني ٢/ ٥٠.

وممّا قاله: «والجواب: أنّها ظنيّات سمعيّة في معارضة قطعيّات عقليّة، فيقطع بأنّها ليست على ظاهرها، ويُفوّض العلم بمعانيها إلى الله مع اعتقاد حقيقتها؛ جريًا على الطريق الأسلم .. أو تؤوّل تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذُكر في كتب التفسير وشروح الأحاديث[1]؛ سلوكًا للطريق الأحكم»[2].

وقال نحوًا من هذا الكلام في مواضع أخرى من كتبه[3].

وهذا الكلام ترديد لما قاله الرازي وأسلافه في العقل والنقل، ورجع صدى لعباراتهم ..

ولا غرابة في ذلك إذا عُلِمَ أنّهم يردون المورد نفسه؛ فيأخذون من كتب الفلاسفة، والجهميّة، والمعتزلة...

٣ ـ وجاء بعد التفتازاني: **الجرجاني**[4]:

---

(١) يعني بكتب التفسير: تفسير الزمخشري، وتفسير النسفي، وتفسير الرازي، وغيرها من التفاسير التي صنّفها المبتدعة. ويعني بشروح الأحاديث: تأويل مشكل الحديث لابن فورك، والفائق للزمخشري، وغير ذلك من الكتب التي صنّفها المبتدعة المعطّلة في تأويل آيات الصفات وتعطيلها فلم يدّخروا وسعًا، ولم يالوا جهدًا في ذلك. أمّا تفاسير أهل السنّة: ففيها الإثبات بلا تمثيل، والتنزيه بلا تعطيل؛ فالله تبارك وتعالى قد عصم أهل السنة عن تأويلات الجاهلين وانتحالات المبطلين، ومن يطّلع على تفسير ابن جرير، وابن كثير، والبغوي، وأشباههم من أئمة أهل السنة يتّضح له ذلك.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني ٢/ ٥٠.

وقوله: «سلوكًا للطريق الأحكم» موافق لمقولة أسلافه وخلوفه: «طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أحكم».

(٣) انظر مثلاً: شرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص ٥، ٤٢.

(٤) علي بن محمد بن عليّ. المعروف بالشريف الجرجاني. متكلّم ماتريدي، وصوفيّ نقشبنديّ من أهل وحدة الوجود. جمع بين الفلسفة وعلم الكلام ـ على طريقة أسلافه؛ الرازي، والآمدي، والإيجي، والتفتازاني، وغيرهم ـ مات سنة ٨١٦هـ. =

الذي اهتمّ بكتب أسلافه، فعكف على شرحها[1]، ومنها كتاب «المواقف» للإيجي، الذي أكثر في شرحه لها من تأويل النصوص القرآنيّة، والأحاديث النبويّة الصحيحة؛ المتواتر منها وغير المتواتر؛ زاعمًا أنّ الأدلّة السمعيّة تؤوّل أو تفوّض ـ إذا عارضها العقل ـ ولو كانت متواترة؛ لأنّها ظنّية الدلالة، بخلاف العقل، فإنّه قطعيّ الدلالة[2].

٤ ـ ومن بعده **السنوسي**[3]:

الذي زعم أنّ الكتاب والسنّة لا يُحتجّ بما فيهما إلا إذا اعتبره العقل، ولم يرفضه؛ فقال: «وأمّا من زعم أنّ الطريق بدءًا إلى معرفة الحق: الكتاب والسنّة، ويحرم ما سواهما، فالردّ عليه: أنّ حجيتهما لا تُعرف إلا بالنظر العقليّ. وأيضًا: قد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها: فقد كفر عند جماعة وابتدع»[4].

فالوصول إلى الحقّ لايمكن عن طريق الكتاب والسنّة ـ عند السنوسي ـ ما لم يوافق عقله وعقل أمثاله على ما جاء فيهما.

والعقل البشريّ قاصر، قد يردّ كثيرًا من النصوص بوهم التشبيه، أو غيره.

= (انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٥/٣٢٨. والفوائد البهيّة للكنوي ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زادة ١/١٦٧. والأعلام للزركلي ٥/٧).

(١) ومنهم الزمخشري، والإيجي، والنصير الطوسي، والتفتازاني، والجغميني، وغيرهم. (انظر: الأعلام للزركلي ٥/٧).

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢/٥٦، ٥٧، ٨/٢٤، ١١٠.

(٣) هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب، أبو عبد الله السنوسي. أشعري، له تصانيف كثيرة في تقرير مذهبه. توفي سنة ٨٩٥هـ.
(انظر: الأعلام للزركلي ٧/١٥٤).

(٤) شرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص ٥٥ وهي المسماة «عقيدة أهل التوحيد»، «و «العقيدة الكبرى».

وهذا ما فعله السنوسي حين ردّ كثيرًا من نصوص الكتاب والسنّة، مدّعيًا أنّها ظواهر، وذكر أنّ من اعتقدها يكفر ـ في قول البعض ـ على وجه التقرير منه لهذا القول..

وهذا كلّه رجع صدى لقانون الرازي وأقوال أسلافه وخلوفه ـ قبل السنوسي ـ لم يخرج عنها السنوسيّ قيد شعره؛ فهم يقولون: إذا تعارض ما يسمّى بالقواطع العقليّة ـ عندهم ـ مع الدلائل النقليّة؛ فهم بين أمرين باطلين؛ إمّا أن يُكذّبوا النقل، أو يصرفوه عن ظاهره المراد ـ وهو التحريف المذموم.

٥ ـ ثمّ جاء الزبيدي[١]:

الذي تلقّف قانون الرازي، وعضّ عليه بالنواجذ، وردّ بسببه نصوص الصفات؛ سيّما الاستواء والنزول منها، وادّعى كما ادّعى أسلافه من قبله: أنّ الشرع إنّما ثبت بالعقل، فلو أتى الشرع بما يحيله العقل وهو ـ أي العقل ـ شاهده، لبطل الشرع والعقل معًا[٢].

لذلك أبطل نصوص الصفات بالتأويل أو التفويض، وقرّر أنّ كلّ نص ورد في الشرع مخالفًا للعقل فلا يخلو من أحد أمرين:

ـ إمّا أن يكون آحادًا: «والآحاد إن كان نصًّا لا يحتمل التأويل، قطعنا بافتراء ناقله، أو سهوه، أو غلطه. وإن كان ظاهرًا ـ يحتمل التأويل ـ فظاهره غير مراد»[٣].

---

(١) هو محمّد بن محمّد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، الملقب بمرتضى. ماتريدي متكلّم، له معرفة باللغة والحديث. شَرَحَ إحياء الغزالي، وصنّف تواليف عديدة في الحديث واللغة. توفي بالطاعون في مصر سنة ١٢٠٥هـ.

(انظر الأعلام للزركلي ٧/ ٧٠).

(٢) انظر: شرح إحياء علوم الدين للزبيدي ٢/ ١٠٥. (٣) شرح الإحياء للزبيدي ٢/ ١٠٦

ـ وإما أن يكون متوترًا: فـ «إن كان متواترًا فلا يُتصوّر نصّ لا يحتمل التأويل، بل لابدّ أن يكون ظاهرًا»[(١)].

فلا بدّ من التأويل في الحالين ـ عنده ـ إن كان متواترًا، أو غير متواتر.

٦ ـ وأتى بعده **الدسوقي**[(٢)]:

وقد اشترط في قبول نصوص الكتاب والسنّة عدم معارضة العقل لها..

وممّا قاله: «أصول الكفر ستة ـ وعدّ خمسة منها ثمّ قال ـ: سادسًا: التمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنّة من غير عرضٍ لها على البراهين العقليّة والقواطع الشرعيّة. إلى أن قال ـ: والتمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنّة من غير بصيرة في العقل، وهو أصل ضلالة الحشوية[(٣)]، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة[(٤)] عملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[(٥)] ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي. من علماء الأشاعرة. له تعليقات على كتب التفتازاني، والسنوسي، وغيرهما. مات سنة ١٢٣٠هـ.
(انظر: الأعلام للزركلي ٦/١٧).

(٣) من الألقاب التي ينبز بها المبتدعةُ أهلَ السنّة مثبتي الصفات. وأوّل من ابتدع هذا اللقب وأطلقه على أهل السنّة: المعتزلة. (انظر من كتب شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى ٣/١٨٥، ١٨٦، ٤/٨٧ ـ ٨٩. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/٢٤٠ ـ ٢٤٥. والفتوى الحموية الكبرى ص ١٠٩).

(٤) ذنبهم حتى اتّهموا بهذا: أنّهم أثبتوا صفة العلوّ، والاستواء وغيرهما من الصفات التي جاءت نصوص الكتاب والسنّة بإثباتها، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تأويل ولا تعطيل.

(٥) الآية: (٥) من سورة طه.

السَّمَاءِ﴾[1] ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[2] ونحوها»[3].

وهذا القول وأمثاله يُفهم منه أنّ الله تعالى وصف نفسه في كتابه بما لا يليق به سبحانه، وبما ظاهره التشبيه، وأنّ الرسول ﷺ ترك توضيح المراد من ظاهر نصوص الصفات ـ التي يُوهم ظاهرها التشبيه على حدّ زعمهم ـ ليقوموا بسدّ هذه الثغرة حسب ما يقتضيه مقالهم وحالهم..

وهذا استدراك على كتاب الله الذي نصّ على كمال الدين، وعلى رسول الله ﷺ الذي بيّن كلّ شيء تحتاجه الأمّة؛ حتى في الأمور الدقيقة، فكيف بما يعتقده العباد في ربهم جلّ وعلا.

٧ ـ وممّن تأثّر بقانون الرازي: **محمد عبده**[4]؛

حيث صرّح في كتابه «الإسلام والنصرانيّة» أنّه: «إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دلّ عليه العقل»[5].

٨ ـ وكذا تلميذه: **محمد رشيد رضا**[6]:

---

(١) الآية (١٦) من سورة الملك.

(٢) الآية (٧٥) من سورة ص.

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي ص ٢١٩.

(٤) هو محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني. ماتريديّ جمع بين الفلسفة وعلم الكلام. وصار مفتيًا للديار المصرية. توفي سنة ١٣٢٣هـ.
(انظر: الأعلام للزركلي ٦/ ٢٥٢، ٢٥٣. ومقدمة الدكتور فتح الله خليف لكتاب التوحيد للماتريدي ص ١٠).

(٥) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنيّة ص ٥٩.

(٦) هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، البغدادي الأصل. تتلمذ على محمد عبده وتأثّر به. توفي سنة ١٣٥٤هـ.
(انظر: الأعلام للزركلي ٦/ ١٢٦).

الذي قال: «ذكرنا في المنار[1] غير مرّة أن الذي عليه المسلمون من أهل السنّة، وغيرهم من الفرق المعتدّ بإسلامها أنّ الدليل العقليّ القطعيّ إذا جاء في ظاهر الشرع ما يُخالفه، فالعمل بالدليل العقليّ متعيّن، ولنا في النقل التأويل أو التفويض. وهذه المسألة مذكورة في كتب العقائد التي تدرس في الأزهر وغيره من المدارس الإسلاميّة في كلّ الأقطار كقول صاحب الجوهرة[2]:

وكلّ نصّ أوهم التشبيها أوّله أو فوّض ورُم تنزيها[3]

ثم استشهد لصحة كلامه بقانون الرازي الكلّي، مّما يؤكد على أنّه قد احتذى حذوه في هذا الباب[4].

وقوله: «أنّ الذي عليه المسلمون من أهل السنّة..»: يعني بهم: الأشاعرة والماتريدية؛ لأنّهم يسمّون أنفسهم أهل السنّة والجماعة[5].

وهذا مراده بلا ريب؛ لأنه نقل قول صاحب الجوهرة، وهو من أعلام الأشعرية.

---

(١) هي مجلة مشهورة أصدرها في مصر. صَدَرَ منها أربعة وثلاثون مجلداً.
(انظر: الأعلام للزركلي ٦/١٢٦).

(٢) هي أبيات قالها إبراهيم بن حسن بن علي اللقّاني المالكي (ت١٠٤١هـ) في تقرير مذهبه الأشعريّ، سمّاها «جوهرة التوحيد». وقد اعتنى بها علماء الأشعريّة ـ ممّن عاصره أو جاء بعده ـ فشرحوها شروحًا كثيرة. وهي تدرّس في الأزهر الآن.

(٣) انظر: جوهرة التوحيد ص ١٣ ـ ضمن مجموع مهمّات متون ـ وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص ٩١. وشرح الصاوى على جوهرة التوحيد ص ١٢٨ ـ ١٣١.

(٤) انظر شبهات النصارى وحجج الإسلام لمحمد رشيد رضا ص ٧١ ـ ٧٢.

(٥) انظر: من كتبهم: الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية لأبي عذبة ص ٣. وشرح إحياء علوم الدين للزبيدي ٢/٢، ٣. ورد المحتار المسمى «حاشية ابن عابدين» ١/٤٩. ومقدمة الكوثري على تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٩.

أمّا أهل السنّة حقًّا: فمذهبهم مبنيّ على الكتاب والسنّة، ولا يتعارض الكتاب والسنّة عندهم مع العقل الصريح. وهم يُثبتون الصفات كلّها لله تعالى. ويقولون: إنّ القرآن كلام الله، وأنّ الله يُرى في الآخرة، ويُثبتون القدر، ولا يُجيزون أن يُعارَض كلام الله بكلام خلقه .. ولهم أصول معروفة عمدتهم فيها الكتاب والسنّة[1].

٩ ـ وممّن اقتفى أثر الرازي أيضًا وعضّ على قانونه بالنواجذ: **جميل صدقي الزهاوي**[2]:

الذي قال: «لا ريب أنّه إذا تعارض العقل والنقل، أُوِّل النقل بالعقل؛ إذ لا يمكن حينئذ: الحكم بثبوت مقتضى كلّ منهما؛ لما يلزم عنه من اجتماع النقيضين.

ولا بانتفاء ذلك، لاستلزامه ارتفاع النقيضين.

لكن بقي أن يُقدّم النقل على العقل، أو الغقل على النقل.

والأوّل باطل؛ لأنّه إبطال للأصل بالفرع.

وإيضاحه: أنّ النقل لا يمكن إثباه إلا بالعقل؛ وذلك لأنّ إثبات الصانع، ومعرفة النبوة، وسائر ما يتوقّف صحّة النقل عليه، لا يتمّ إلا

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٢٢١. والوصيّة الكبرى له ص ١٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/٢٥٣. وشرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائى ١/١٥٥، وما بعدها.

(٢) هو جميل صدقي بن محمد فيضي بن المنلا أحمد بابان الزهاوي. شاعر ينحو منحى الفلاسفة. يقول عن نفسه: «كنت في صباي أسمّى (المجنون) لحركاتي غير المألوفه، وفي شبابي (الطائش) لنزعتي إلى الطرب، وفي كهولتي (الجريء) لمقاومتي الاستبداد، وفي شيخوختي (الزنديق) لمجاهرتي بآرائي الفلسفيّة» ـ (ومن فِيك أدينك بما فِيك) ـ توفي سنة ١٣٥٤هـ.

(انظر: الأعلام للزركلي ٢/١٣٧، ١٣٨).

بطريق العقل؛ فهو أصل للنقل الذي تتوقف صحته عليه. فإذا قُدّم على العقل، وحكم بثبوت مقتضاه وحده، فقد أُبطل الأصل بالفرع، ويلزم منه إبطال الفرع أيضًا؛ إذ تكون حينئذ صحّة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يُجوّز فساده وبطلانه، فلا يُقطع بصحّة النقل، فلزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحّته. وإذا كان تصحيح الشيء مُنْجراً إلى إفساده، كان مناقضًا لنفسه، فكان باطلاً.

فإذا لم يمكن تقديم النقل على العقل بالدليل السابق، فقد تعيّن تقديم العقل على النقل. وهو المطلوب»[1].

هذا هو قانون الرازي بمجمله، إلاّ أن الزهاوي زاده بسطًا.

وهو يتكوّن من ثلاث مقدّمات ـ كما مرّ سابقًا:

١ ـ إثبات التعارض بين العقل والنقل.

٢ ـ انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة؛

أ ـ الجمع بين العقل والنقل.

ب ـ أو ردّهما جميعًا.

ج ـ أو تقديم النقل فقط.

د ـ أو تقديم العقل، وردّ النقل.

(١) نقله عنه الشيخ سليمان بن سحمان رحمه الله في معرض ردّه على كتابه الذي ألفه للّمز شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهّاب رحمه الله تعالى.
وقد أورده الزهاوي في كتابه هذا القانون الكلّيّ، ليردّ على سلف هذه الأمّة إثباتهم للصفات، راعمًا أن العقل ينقض ذلك.
وقد قام الشيخ سليمان بن سحمان رحمه الله بالردّ عليه مستنداً إلى كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل».
(انظر: الضياء الشارق في ردّ شبهات الماذق المارق للشيخ سليمان بن سحمان ص ٣١٧ ـ ٣٤٥. وقد أورد كلام الزهاوي في ص ٣١٧).

٣ ـ وقد أبطل الزهاوي ـ كصنيع سلفه ـ الأقسام الثلاثة، ليقرّ صحّة الرابع منها؛ زاعمًا أنّ تقديم النقل فيه إبطال للعقل والنقل معًا؛ لأن العقل أصل النقل.

وسيأتي تفنيد هذا الزعم أثناء ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على القانون الكلّي.

وبعد:

فإنّ هذا الذي أوردته غيضٌ من فيض، وقليلٌ من كثير، ممّا سوّد به علماء المبتدعة صحائف كتبهم، وسطّروه بأقلامهم، ولو أوردت كلّ ما وقفت عليه من أقوال لاتّسع ما أطلب تضييقه.

ولكن حسبي أن أسجّل ههنا: أنّ المبتدعة أصحاب القانون الكليّ قد خرجوا ـ بسبب قانونهم ـ عن كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وكان خروجهم بادئ ذي بدء يسيرًا، بقدر التزامهم وتحقيقهم لهذا القانون، فكنتَ تلمح بين صفحات كتبهم كثيرًا من النصوص الشرعية، ثمّ اتّسع انحرافهم، حتى بدت كتبهم خاليةً، أو تكاد تخلو من قال الله.. وقال رسول الله ﷺ.. وهذا يُصدّق قول من قال: إنّ البدع تكون في أوّلها شبرًا، ثمّ تكثر عند الأتباع حتى تصير أذرعًا وأميالاً..

وهذا هو حال أصحاب هذا القانون، استمرؤوا باطلهم، فانحرف بهم عن سواء السبيل، وازداد بعدهم عن المنهل الصافي، والمورد العذب الزلال، فكثرت شبهاتهم، وتشعّبت أباطيلهم..

ولقد جاهدهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وبيّن زيف أباطيلهم، وفساد ترّهاتهم، بردود لم أرَ أحدًا من العلماء سبقه إليها، ورأيت كلّ من أتى بعده عالةً عليها.

وهذه الردود تبدو جليّة في الفصل الآتي ـ إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله للقانون الكلي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : الخطوط العامة في ردود شيخ الإسلام ابن تيمية على من ادّعى وقوع التعارض بين العقل والنقل.

المبحث الثاني : الردّ التفصيلي على القانون الكلي.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله للقانون الكلي

من أصول منهج شيخ الإسلام رحمه الله أنّ لا تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح..

فإنْ وجد تعارضٌ فسببه ضعفٌ في النقل، أو فساد في العقل..

وما عدا ذلك فهو توهّمٌ وظنون..

وقد تبنّى شيخ الإسلام رحمه الله هذا الأصل، ووضّح عقيدة السلف في العقل والنقل؛ وبيَّن أنّهم وسطٌ بين الفرق.

فهم لا يطعنون في الأدلة العقليّة الصريحة، وإنّما يطعنون فيما يُخالف الكتاب والسنّة الصحيحة؛ لاعتقادهم عدم التعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «اعلم أنّ أهل الحقّ لا يطعنون في جنس الأدلة العقليّة، ولا فيما عَلِمَ العقل صحّته، وإنّما يطعنون فيما يدّعي المعارض أنّه يُخالف الكتاب والسنّة. وليس في ذلك ـ ولله الحمد ـ دليلٌ صحيحٌ في نفس الأمر، ولا دليلٌ مقبولٌ عند عامّة العقلاء، ولا دليلٌ لم يُقدح فيه بالعقل..»[1].

وقد عبّر الحافظ العلامة ابن القيم رحمه الله عن هذا الأصل بعبارة دقيقة، حيث وَسَمَ كتاب شيخه؛ شيخ الإسلام ابن تيمية؛ «درء تعارض

---

(١) درء تعرض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٩٤.

العقل والنقل» ـ الذي أفرده للردّ على من ادّعى وقوع التعارض بين العقل والنقل ـ بـ «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح»[1].

وميزة عبارته: أنها قيّدت النقل بكونه صحيحًا، والعقل بكونه صريحًا..

والنقل الصحيح والعقل الصريح لا يتعارضان أبدًا.

وهذا الفصل قد أُفرد لبيان ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على المبتدعة معطّلة الصفات الذين يزعمون وقوع التعارض بين العقل والنقل..

وهو يشمل على مبحثين.

---

(١) انظر: طريق الهجرتين لابن القيم ص ٢٣٧.

المبحث الأول

الخطوط العامّة في ردود شيخ الإسلام ابن تيمية

على من ادّعى وقوع التعارض بين العقل والنقل

من المفيد قبل الدخول في مناقشة شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ التفصيليّة للقانون الكلّي، أن أذكر الخطوط العامّة لمنهجه ـ رحمه الله ـ في نقض قانون المبتدعة، والردّ على من ادّعى وقوع التعارض بين العقل والنقل؛

وفي ذلك إعطاء فكرة عامّة للقارئ عن جوانب متعدّدة من منهجه ـ رحمه الله ـ في هذا المجال، قد لا تتضح له من خلال قراءة ردّه التفصيليّ المطوّل على ذلك القانون.

فله ـ رحمه الله ـ منهجٌ في الردّ على مخالفيه .. يتّضح في الخطوط العامّة التالية:

١ ـ **عاب شيخ الإسلام رحمه الله على من توهّم حصول التعارض بين العقل والنقل، فاعتبر العقل أصلاً يردّ إليه كلام الله وكلام رسوله ﷺ عند التعارض**، مبيّنًا أنّ هذا الصنيع ليس من طريقة الفرقة الناجية؛ التي هي على مثل ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه؛ فإنّهم ـ أي أصحاب الفرقة الناجية ـ «لا ينصبون مقالةً ويجعلونها من أصول دينهم، وجمل كلامهم، إن لم تكن ثابتة فيما جاء به الرسول ﷺ، بل يجعلون ما بُعث به الرسول ﷺ من الكتاب والحكمة هو الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه. وما تنازع فيه الناس من مسائل الصفات والقدر والوعيد والأسماء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك يردونه إلى الله

ورسوله»[1].

وهذا كلامٌ في غاية الأهميّة؛ وهو يُرشد إلى وحدة المصدر عند أصحاب الفرقة الناجية، في حال التلقّي، وفي حال التنازع:

ـ فلا يتلقّون أمور دينهم إلا من الكتاب والسنّة، ولا يُقعّدون القواعد إلا مبنيّة عليهما.

وإن حصل التنازع: فالردّ إلى الكتاب والسنّة، لا إلى العقل أو الذوق أو الكشف.

فمنهجهم إذًا منهج اتباع للوحي؛ يتّسم بوحدة المستقى والمصدر؛ فهم يردون المورد نفسه، ويصدرون عنه؛ فلا يتعدّون نصوص الكتاب والسنّة، ولا يردّون شيئًا منها، ولا يُعارضونها بشيء كائنًا ما كان..

بخلاف غيرهم ممّن أصّل لنفسه أصولاً وقواعد بُنيت على الرأي والهوى، حاكموا إليها النصوص، فما وافق منها تلك القواعد قالوا به معضّدين لا معتمدين عليها، وما خالفها أعرضوا عنه، ورفضوه، وتحايلوا على صرفه عن ظاهره المراد..

٢ ـ بيّن شيخ الإسلام رحمه الله أنّه يُخاطب في هذا المقام ـ ممّن يدّعي التعارض بين العقل والنقل ـ مَنْ يدّعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، لا مَنْ يدْعي أنّ كلام الله وكلام رسول الله لا يُستفاد منه معرفة شيء من الأمور الغيبيّة..

فقال رحمه الله: «نحن في هذا المقام إنّما نُخاطب من يتكلّم في تعارض الأدلة السمعيّة والعقليّة ممّن يدْعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام الذين يُلبِّسون على أهل الإيمان بالله ورسوله. وأمّا من أفصح بحقيقة

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣/ ٣٤٧.

قوله، وقال: إنّ كلام الله ورسوله ﷺ لا يُستفاد منه علمٌ بغيب، ولا تصديقٌ بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله، وملائكته، وجنّته، وناره، وغير ذلك، فهذا لكلامه مقامٌ آخر»[1].

لذلك تراه ـ رحمه الله ـ في معرض ردّه على مخالفيه الذين يدّعون أنّهم مسلمون، يقول عنهم: حقيقة قولهم أنّه لا يُستفاد من كلام الله . . إلخ. ولا يقول: إنهم يقولون ذلك.

وهذا من الإنصاف الذي تحلّى به سلفنا الصالح ـ رحمهم الله ـ مع المخالفين؛

فشيخ الإسلام رحمه الله ذكر اللوازم الباطلة التي تلزم أقوال المعطّلة المخالفة للكتاب والسنّة؛ لإظهار شناعة الملزوم (مذهبهم الباطل)؛ تنبيهًا لهم، ولغيرهم إلى فداحة قولهم، وخطأ مذهبهم؛ لأنّ العاقل إذا نبّه إلى أنّ حقيقةَ قوله ولازمَ كلامه: فاسدٌ باطلٌ؛ قد يتنبّه، ويرعوي، فيرجع عنه . .

ولكن: رغم ذِكْرِ شيخ الإسلام رحمه الله لهذه اللوازم الباطلة الناجمة عن الأقوال الفاسدة، لم يُحمّلها أصحابها، أو يُضيفها إليهم؛ لعلمه أنّ إضافة اللوازم إلى أصحاب الملزوم دون تصريحهم بالتزامهم لها، قد يؤدّي إلى الحكم عليهم بأحكام لا يستحقونها، سيّما إذا علمنا أنّ الإنسان بشرٌ يسهو ويغفل؛ وقد يذهل عن اللازم، لنيّة حسنة ـ في ظنّه وحسبانه ـ أو عدم تدبّر، أو تصوّر لحقيقة قوله . .

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في ذلك: «ولو كان لازم المذهب مذهبًا: للزم تكفير كلّ من قال عن الاستواء أو غيره من الصفات إنه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٧٦.

مجاز ليس بحقيقة؛ فإنّ لازم هذا القول يقتضي أن لا يكون شيء من أسمائه أو صفاته حقيقة »[1].

وهذا حقّ؛ لأنّ المعطّلة ـ نتيجة تناقضهم واضطرابهم وابتعادهم عن الكتاب والسنّة ـ قد يفرّون من اللازم الحقّ فيقعوا في اللازم الباطل؛ يفرّون من إثبات ظاهر نصوص الصفات ـ خوفًا من التشبيه بزعمهم ـ ليقعوا في التشبيه ـ أوّلاً، ثمّ التعطيل، الذي قد ينتهي بهم إلى تعطيل الجهميّة؛ فينكرون أن في السماء فوق العرش إله يُعبد، وربّ يُصلّى له ويُسجد.

٣ ـ بيّن رحمه الله أنّ من منهجه أثناء مناقشة مخالفيه في هذا الباب: أن يسلك معهم مسلم التنزّل والتدرّج: ـ خطوةٍ فخطوة ـ حتى يصل إلى ما يصبو إليه من إظهار الكتاب والسنّة وإعزازهما، وإزهاق وإبطال ما كان مخالفًا لهما.

يقول رحمه الله: «إنّا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزّل إليهم، كما نتنزّل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنّا عالمين ببطلان ما يقوله؛ اتّباعًا لقوله تعالى: ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[2] وقوله: ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[3] وإلاّ فعلمنا ببطلان ما يُعارضون به القرآن والرسول ﷺ، ويصدّون به أهل الإيمان عن سواء السبيل ـ وإن جعلوه من المعقول بالبرهان ـ أعظم من أن يُبسط في هذا المكان»[4].

فهو ـ رحمه الله ـ حين ناقش هؤلاء، وناقش عقليّاتهم الفاسدة، لم

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠/ ٢١٧.

(٢) جزء من الآية (١٢٥) من سورة النحل.

(٣) جزء من الآية (٤٦) من سورة العنكبوت.

(٤) درء تعرض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٨٨.

يشكّ لحظة واحدة في فساد عقلياتهم، وإنّها مجرد شبه وخيالات، ومن المستحيل أن تقوى على معارضة نصوص الكتاب والسنّة، وإنّما كان يتنزّل إليهم، فيستفصل منهم عن مرادهم من بعض العبارات التي تحتمل حقًّا وباطلاً - ويدخل في ذلك الألفاظ المجملة؛ كلفظ الجهة، والحيِّز، والجسم، ونحو ذلك - لأنّ في إثباتها إثبات الحق والباطل، وفي نفيها نفي الحقّ والباطل، وبالاستفسار عن مراد قائلها يتميّز الحقّ من الباطل[1]؛ فيُقبل الحقّ، ويُردّ الباطل..

٤ - ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ من منهجه أثناء الردّ على المخالفين ألاّ يعدل عن مصطلحات القرآن الكريم والسنّة النبويّة؛ بل يحرص على استعمالها، ويتقيّد بها؛ لأنّ اتّباع الكتاب والسنّة هو مبتغاه ومتحرّاه.

فهو قد عدل عن لفظ «التأويل» إلى لفظ «التحريف»؛ لأنّ الأخير هو المذموم شرعًا، وأمّا الأوّل فهو لفظ ذو معانٍ عديدة.

وكذا عدل عن لفظ «التشبيه» إلى لفظ «التمثيل»؛ لأنّ الأخير ورد به القرآن، ونفاه الله سبحانه وتعالى عن نفسه بنصّ كتابه.

أمّا التشبيه فهو لفظٌ فيه إجمالٌ وإبهامٌ؛ إذ ما من شيئين إلا وبينهما قدرٌ مشترك، وقدرٌ فارق؛ والقدر المشترك إنّما هو في الذهن، وليس فيما خرج عن الذهن سوى أعيان متباينة، وعند الإضافة لا يحصل الاشتراك. والقدر الفارق فيما يختصّ به كل من الشيئين. وما من شيئين إلاّ وهما متفقان في أمرٍ من الأمور، ولو في الوجود نفسه[2].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٧٦.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٢٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ١٨٣.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في أثناء المناظرة التي جرت بينه وبين خصومه حول كتاب العقيدة الواسطية، مبيّنًا أنّ مذهب السلف في الصفات هو إثباتها دون تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل: «إني عدلت عن لفظ «التأويل» إلى لفظ «التحريف»؛ لأنّ التحريف اسم جاء القرآن بذمّه، وأنا تحرّيت في هذه العقيدة اتّباع الكتاب والسنة. فنفيت ما ذمّه الله من التحريف، ولم أذكر فيها لفظ «التأويل» بنفي وإثبات؛ لأنه لفظ له عدة معان[1]. . .ـ إلى أن قال ـ وقلت أيضًا: ذكرت في النفي «التمثيل»، ولم أذكر «التشبيه»؛ لأنّ «التمثيل» نفاه الله بنصّ كتابه حيث قال: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2]، وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾[3]، وكان أحبّ إليّ من لفظٍ ليس في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله ﷺ، وإن كان قد يُعنى بنفيه معنى صحيح، كما قد يُعنى به معنى فاسد»[4].

٥ ـ بيَّن رحمه الله أنّ ما جاء به الكتاب والسنّة فيه الهدى الكامل، والبيان التامّ، وأنّ ما يُدْعى أنّه معارضٌ لهما من المعقولات فهو باطل.

يقول رحمه الله: «ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنّة لا يُعارضها معقول بيّنٌ قطّ، ولا يُعارضها إلاّ ما فيه اشتباه واضطراب، وما عُلم أنّه حقّ لا يُعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يُعلم أنّه حقّ. بل نقول قولاً عامًا كليًا: إنّ النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يُعارضها قطّ صريحُ معقولٍ، فضلاً عن أن يكون مقدّمًا عليها، وإنّما يُعارضها شُبَه وخيالات، مبناها على معانٍ متشابهة وألفاظ مجملة. .»[5].

(١) ومعنى التأويل عند سلف الأمة رحمهم الله غير معناه عند المتأخرين من المتكلمين.

(٢) جزء من الآية (١١) من سورة الشورى.

(٣) جزء من الآية (٦٥) من سورة مريم.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ـ مناظرة حول الواسطية ـ ٣/ ١٦٥، ١٦٦.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٥٥، ١٥٦.

فقد بيّن رحمه الله بقوله هذا: أنّه ليس في الشرع ما يُخالف مقتضيات العقول الصحيحة، كما أنّه ليس في العقل الصحيح ما يُخالف نصًّا صحيحًا من نصوص الكتاب والسنَّة. . بل كلّ ما يُظنّ أو يتوهّم أنّه يخالف نصًّا شرعيًّا صحيحًا من المعقولات؛ فهو فاسد، ويمكن إثبات فساده بعقل صريح صحيح، يُبَيّن أنّ دعوى المخالفة والتعارض إنّما هي توهّمات وظنون كاذبة. .

وهذه المعقولات ـ الفاسدة ـ هي التي أفسدت عقول هؤلاء بما فيها من الشبه والخيالات، وهي التي يدّعي معطلة الصفات أنّها تُعارض النصوص الباهرات. .

فيا للعقول! كيف تُعارض كلام ربّ العالمين، بآراء فاسدة مفسدة بحكم العقل والدين.

٦ ـ بيّن رحمه الله أنّ الإيمان الحقّ يستلزم التسليم المطلق لله ولرسوله ﷺ، فلا يُعارَض خبر الرسول ﷺ برأى ولا هوى، بل يؤمن إيمانًا جازمًا عامًّا بتصديقه في كلّ ما أخبر، وطاعته في كلّ ما أوجب وأمر.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «لا يمكن أن يكون تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به معلّقًا بشرط ، ولا موقوفًا على انتفاء مانع، بل لابدّ من تصديقه في كلّ ما أخبر به تصديقًا جازمًا؛ كما في أصل الإيمان به. فلو قال الرجل: أنا أؤمن به إن أذن لي أبي أو شيخي ـ أو: إلا أن ينهاني أبي أو شيخي ـ لم يكن مؤمنًا به بالاتفاق. وكذلك من قال: أؤمن به إن ظهر لي صدقة، لم يكن بعد قد آمن به. ولو قال: أؤمن به إلا أن يظهر لي كذبه، لم يكن مؤمنًا ،وحينئذٍ فلا بدّ من الجزم بأنّه يمتنع أن يعارِض خبرَه دليلٌ قطعيّ، لا سمعيّ ولا عقليّ، وأنّ ما يظنّه النّاس مخالفًا له؛ إمّا أن يكون باطلاً، وإمّا أن لا يكون مخالفًا، وأمّا تقدير

قول مخالفٍ لقوله وتقديمه عليه: فهذا فاسدٌ في العقل، كما هو كفرٌ في الشرع. ولهذا كان من المعلوم بالاضطراب من دين الإسلام أنّه يجب على الخلق الإيمان بالرسول ﷺ إيمانًا مطلقًا جازمًا عامًّا: بتصديقه في كلّ ما أخبر، وطاعته في كلّ ما أوجب وأمر، وأنّ كلّ ما عارض ذلك فهو باطل، وأنّ من قال: يجب تصديق ماأدركته بعقلي، وردّ ما جاء به الرسول لرأيي وعقلي، وتقديم عقلي على ما أخبر به الرسول ﷺ، مع تصديقي بأنّ الرسول ﷺ صادقٌ فيما أخبر به، فهو متناقض، فاسد العقل، ملحد في الشرع»[1].

وقد «اتفق أهل العلم؛ أهل الكتاب والسنّة على أنّ كلّ شخص سوى الرسول ﷺ فإنه يؤخذ من قوله ويُترك إلا رسول الله ﷺ، فإنّه يجب تصديقه في كلّ ما أخبر، وطاعته في كلّ ما أمر؛ فإنّه المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يوحى»[2].

فلا بدّ من التسليم المطلق للرسول ﷺ، والإذعان الكامل له، وقبول حكمه، والانقياد لأمره.. فحينذاك: تسقط «لِمَ» وتبطل «كَيْفَ»، وتزول «هَلاَّ»، وتذهب «لَوْ» و «لَوْلاَ» أدراج الرياح؛ لأنّ اعتراض المعترض عليه مردود، واقتراح المقترح ما يظنّ أنّه أولى من كلامه سفهٌ وجحود..

وقد أقسم جلّ وعلا أنّا لا نؤمن حتى نحكّم رسولنا محمّدًا ﷺ في جميع ما شجر بيننا، ثمّ نتقبّل حكمه، ونوسّع له صدورنا، ونُسلّم له تسليماً؛ فلا نعارضه بعقل ولا رأي .. فقال سبحانه: ﴿ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا**

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٨٨، ١٨٩.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٦/ ١٩٠، ١٩١ . وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٣٧١.

قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1]. . .

فالله سبحانه وتعالى قد نفى حكم الإيمان عمّن لا يُحكّم رسول الله ﷺ، ولا يتّسع صدره لقبول حكمه، بل يكون فيه ضيق وحرج، ولا يُسلّم لحكمه تسليمًا. .

فليُنظر إلى حال مَنْ يُعارض قول رسول الله ﷺ بالمعقولات، ويقدّمها على ما جاء به عليه السلام من البيّنات:

- هل حكّم رسول الله ﷺ فيما وقع التنازع فيه؟

- أو هل اتّسع صدره لقبول حكمه، أم كان فيه ضيق وحرج منه؟

- أو هل سلّم لحكمه تسليمًا؟. .

٧ ـ تطرّق شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ إلى خبر الواحد:

وخبر الواحد: هو ما يرويه شخص واحد ـ لغةً.

وفي الاصطلاح: هو الخبر الذي لم تبلغ نقلته في الكثرة مبلغ الخبر المتواتر؛ سواءٌ كان الناقل واحدًا، أو أكثر منه، إلى مقدار لا يُشعر أنّ العدد قد دخل به في حدّ المتواتر؛ فهو لم يتواتر لفظًا ولا معنًى، ولكن تلقّته الأمة بالقبول عملاً به، أو تصديقًا له. فأفاد العلم اليقيني عند جماهير أمة نبيّنا محمّد ﷺ من الأولين والآخرين[2]. .

وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ خبر الواحد إذا تلقّته الأمّة بالقبول، فإنّه يُفيد العلم واليقين، ويُعمل به مطلقًا في العقائد والأحكام:

قال رحمه الله موضّحا مذهب السلف في ذلك: «الخبر الذي تلقّاه

---

(١) الآية (٦٥) من سورة النساء.

(٢) انظر: نزهة النظر لابن حجر ص ٢٥، ٢٦. وفتح الباري له ١٣/ ٢٣٣. ومختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/ ٤٦٤.

الأئمة بالقبول تصديقًا له أو عملاً بموجبه يُفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف»[1].

وقال في موضع آخر: «ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أنّ خبر الواحد إذا تلقّته الأمة بالقبول؛ تصديقًا له، أو عملاً به، أنّه يوجب العلم، وهذا الذي ذكره المصنّفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعيّ، وأحمد . . ـ إلى أن قال ـ: وإذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبًا للقطع به، فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث، كما أنّ الاعتبار في الإجماع على الأحكام بإجماع أهل العلم بالأمر والنهي والإباحة»[2].

وقال في موضع ثالث: «خبر الواحد المتلقّى بالقبول يُوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . . فإنّه وإن كان في نفسه لا يُفيد إلا الظنّ[3]، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقّيه بالتصديق، كان بمنزلة إجماع أهل الفقه على حكم، مستندين في ذلك إلى ظاهر أو قياس أو خبر واحد، فإنّ ذلك الحكم يصير قطعيّاً عند الجمهور، وإن كان بدون الإجماع ليس بقطعيّ؛ لأنّ الإجماع معصوم. فأهل العلم بالإحكام الشرعيّة لا يجمعون على تحليل حرام، ولا تحريم حلال، كذلك أهل العلم بالحديث لا يجمعون

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٨/ ٤٨. وانظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٢٥٧. والمسودة لآل تيمية ص ٢٣٦، ٢٣٧. والرد على المنطقيّين لابن تيمية ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٧٧، ٧٨.

وقد سقط منه قوله: «بإجماع أهل العلم بالحديث، كما أنّ الاعتبار في الإجماع على الأحكام».

انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٣/ ٣٥١، ٣٥٢.

(٣) يفيد الظنّ ما لم يُتلقَ بالقبول.

التصديق بكذب، ولا التكذيب بصدق»[1].

فخبر الواحد إذًا: يوجب العلم بعد احتفاف القرائن به..

والاعتبار في إفادة ذلك للعلم: إجماع أهل الحديث دون من سواهم، فـ(صاحب البيت أدرى بما فيه)، و(أهل مكّة أدرى بشعابها).

وخبر الواحد المتلقّى بالقبول يوجب العمل أيضًا؛ كما أكّد على ذلك شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع عديدة من تصانيفه.

منها قوله: «مذهب أصحابنا أنّ أخبار الآحاد المتلقّاه بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات»[2].

ونقل قول الحافظ ابن عبد البرّ[3] الذي قال ـ بعد ما ذكر استدلال بعض العلماء بخبر الواحد على مسائل علميّة وعمليّة ـ: «وكلّهم يروي خبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويُعادي ويُوالي عليها، ويجعلها شرعًا وحكمًا دينيا في معتقده؛ على ذلك جماعة أهل السنّة»[4].

وعقّب عليه بقوله: «قلت: هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيّد قول من يقول: إنّه يوجب العلم والعمل، وإلا فما لا يفيد علمًا ولا عملاً كيف يُجعل شرعًا ودينًا يُوالى عليه ويُعادى؟»[5].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٨/ ٤١.

(٢) المسودة لآل تيمية ص ٢٤٨.

(٣) هو الإمام الحافظ الثقة الفقيه يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ النمريّ الأندلسيّ القرطبيّ المالكيّ، صاحب التصانيف الفائقة. مات سنة ثلاث وستين وأربعمائة. (انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/ ١١٢٨. وسير أعلام النبلاء له ١٨/ ١٥٣).

(٤) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ص ٤١٧.
وانظر أيضًا: التمهيد له ٧/ ١٤٥، ١٥٨.

(٥) المسودة لآل تيمية ص ٢٤٥. وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/ ١٧٥.

ولم يكتف شيخ الإسلام رحمه الله بالبيان، بل ردّ على الطاعنين في أخبار الآحاد، وبيّن أنّ الطعن في دلالة الأدلّة اللفظية على اليقين، وفي إفادة الأخبار للعلم هما مقدّمتا الزندقة[1].

وعرّف «اليقين» بأنه طمأنينة القلب، واستقرار العلم فيه، وضدّه الرَّيْب[2].

فمن «جوّز أن يكون فيما أخبر به ﷺ ما يعارضه صريح المعقول، لم يزل في رَيْبَ من ثبوت ما أخبر به، ولكن غايته أن يعلم أنّ الرسول ﷺ صادقٌ فيما أخبر به على طريق الجملة، فإذا نظر فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شيء ممّا أخبر به. ومن المعلوم أنّ العلم بأنّه صادق؛ مقصوده: تصديق أخباره. والمقصود بتصديق الأخبار: التصديق بمضمونها؛ فإذا كان لم يُصدّق بمضمون أخبار الرسول ﷺ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة، ولم يحصل له المقصود. ولو قال الحاكم: إنّ هؤلاء الشهود صادقون في كل ما يشهدون به، وهو لا يثبت بشهادة أحد منهم حقًا، لم يكن في تعديلهم فائدة، ومن تدبّر هذا الباب علم حقيقته، والله أعلم»[3].

فما معنى إيمانه بأنّه رسول الله حقًّا وهو لا يصدّق خبره؟!..

وكيف لا يُصدّقه فيما ثبت نقله عنه، وهو المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى؟!.

فقول رسول الله ﷺ الثابت عنه معصومٌ، يجب أن يكون معناه حقًّا، عرفه من عرفه، وجهله من جهله..

بخلاف قول غيره؛ فإنّه ليس معصومًا، فلا يقبل كلامه ولا يُردّ إلا

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/ ١٠٤.
(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣/ ٣٢٩.
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٣٨.

بعد تصوّر مراده[1].

والنّاظر في هذه الخطوط الثلاثة السابقة من الخطوط العامّة، والمندرجة تحت الأرقام التالية (٥) و (٦) و (٧) يُدرك: أنّ مَنْ وَثِقَ وَثَاقةً مطلقة في الكتاب والسنّة، وتأكّد لديه أن الحقّ والهدى والبيان فيهما، وأنّ الباطل والضلال والجهالة فيما خالفهما، تصير لديه حصانة قويّة ضد ما خالفهما، فمن المستحيل أن يظنّ بأخبار الوحي الظنون، أو يخطر بباله مطلقًا أن يُعارضها برأي أو عقل أو هوى.

(٨) بيَّن رحمه الله أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على الأدلّة العقليّة، والبراهين اليقينيّة، التي بها تُعلم المطالب الإلهيّة[2].

ومن ذلك: دلالة المعجزات على صدق الرسول ﷺ، ودليل الأنفس؛ وهو الاستدلال بما يجدونه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعًا حكيمًا عالمًا خبيرًا؛ قال تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[3] وكذا الرسول ﷺ دلّ النّاس، وبيَّن لهم، ونبّههم، وهداهم إلى الأدلة العقليّة التي بها يعلمون مسائل أصول الدين؛ من إثبات ربوبيّة الله تعالى، ووحدانيّته، وأسمائه، وصفاته، وصدق رسوله ﷺ، وغير ذلك[4]:

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/١٩١.

(٢) انظر كتب ابن تيمية التالية: درء تعارض العقل والنقل ١/١٩٩، ٢٣٦، ٥/٦٢، ٨/٣٧، ٩٠، ٩١، ٣٥٢، ٣٥٤. والنبوات ص ٢٦٦. ونقض تأسيس الجهمية ـ مخطوط ـ ق ١٦٩/ب . ومجموع الفتاوى ١٦/٢٥١، ١٩/ ٢٣٠. ومنهاج السنة النبوية ٥/٤٢٨. والفرقان بين الحقّ والباطل ص ٩٠.

(٣) الآية ٢١ من سورة الذاريات.
(وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/٣٠٢ ـ ٣٠٩).

(٤) انظر: من كتب شيخ الإسلام: معارج الوصول ص ١٠. ودرء تعارض العقل والنقل ٩/٤٩. ومجموع الفتاوى ١٦/٢٥١، ١٩/ ٢٣٠. ومنهاج السنّة النبوية ٥/٢٤٨. والفرقان بين الحقّ والباطل ص ٩٠.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «واعلم أنّ عامّة مسائل أصول الدين الكبار؛ مثل الإقرار بوجود الخالق، وبوحدانيته، وعلمه، وقدرته، ومشيئته، وعظمته، والإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ، وغير ذلك ممّا يُعلم بالعقل، قد دلّ الشارع على أدلّته العقليّة»[1].

وقال أيضًا: «إنّ القرآن ضرب الله فيه الأمثال، وهي المقاييس العقليّة التي يُثبت بها ما يُخبر به من أصول الدين؛ كالتوحيد، وتصديق الرسل، وإمكان المعاد، وأنّ ذلك مذكور في القرآن على أكمل الوجوه.. وعامّة ما يُثبته النَظّار من المتكلمين والمتفلسفة في هذا الباب يأتي القرآن بخلاصته، وبما هو أحسن منه على أتمّ الوجوه، بل لا نسبة بينهما لعظم التفاوت»[2].

فـ «خلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيّات من الأدلة اليقينيّة والمعارف الإلهيّة، قد جاء به الكتاب والسنّة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه»[3].

فـ «استفادة الأدلّة العقليّة من كلام الله أكمل وأفضل»[4].

والطرق العقليّة التي دلّت عليها النصوص أقوى وأقرب وأنفع من الطرق المبتدعة؛ لأنّ القرآن الكريم يهدي للتي هي أقوم[5].

و «أئمة النظّار معترفون باشتمال القرآن على الدلائل العقلية»[6].

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٩/ ٢٣٠.
(٢) التسعينية لابن تيمية ص ٢٧٣.
(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١١٠. وانظر الفرقان بين الحق والباطل له ص ٩٠.
(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣٧.
(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٩٠، ٩١.
(٦) المصدر نفسه ٨/ ٣٧. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٧٠، وانظر من كتب المبتدعة: المسائل الخمسون في أصول الدين للرازي ص ٦٤. والمحصل له ص ٤٩٠، ٤٩١. والدرة لابن حزم ص١٩٤. والمواقف للإيجي ص٣٤٩. والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص ٢٠٦. وشرح العيون للحاكم الجشمي ص٣٥١. ورياض الأفهام في لطيف الكلام لأحمد بن يحيى بن المرتضى ص١٥٠.

فالقرآن الكريم مشتملٌ على الأدلّة العقليّة الصحيحة، و«الرسول ﷺ بيّن الأدلّة العقليّة والسمعيّة التي يهتدي بها الناس إلى دينهم، وما فيه نجاتهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة. وأنّ الذين ابتدعوا أصولاً تُخالف بعض ما جاء به هي أصول دينهم، لا أصول دينه، وهي باطلة عقلاً وسمعًا»[1].

فإذا كان الكتاب والسنّة قد تضمّنا أعلا المطالب بأقرب الطرق وأتمّ البيان؛ فهما متكفّلان بتعريف النّاس ربهم ـ وفاطرهم والمحسن إليهم بأنواع الإحسان ـ بأسمائه وصفاته وأفعاله، وتعرف الطريق الموصلة إلى رضاه جلّ وعلا.

ولا حاجة إلى سلوك الطرق المعوجّة المبتدعة، وترك الطريق المستقيمة الفاضلة.

(٩) **بيَّن شيخ الإسلام رحمه الله أنّ الرسل عليهم السلام جاؤوا بما يعجز العقل عن إدراكه**؛ فأخبروا عن الغيب المطلق الذي تعجز العقول عن معرفته[2]، وإن كانت لا تُحيله أبدًا.

فهم عليهم الصلاة والسلام قد أخبروا بمحارات العقول ولم يخبروا بِمَحَالات العقول:

يقول ـ رحمه الله ـ: «الرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم العقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضَوْا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقليّة بزعمهم اعتقدوها حقًا، وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به، والمعرضون عنه صدّقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/٢٥١.
(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٧/١٢٤.

فضَّل الله به بني آدم على غيرهم»[1].

و«الأساطين من هؤلاء الفحول معترفون بأنّ العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامّة المطالب الإلهيّة. وإذا كان هذا فالواجب تلقّي علم ذلك من النبوات»[2]..

ومن أعلم بالله وأسمائه وصفاته من رسل الله؟!.

لذلك وجب الردّ إليهم، واتّباع الوحي الذي جاؤوا به من عند الله؛ امتثالاً لأمر الله: **﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾**[3].

فكتاب الله تعالى ـ كما أخبر الله ـ رحمة وشفاء ونور وبرهان وهدى وحجة وبيان..

ورسول الله ﷺ أعلم النّاس بالله وبأسمائه وصفاته، وأنصح النّاس للنّاس، وأفصح النّاس؛ فاجتمع في حقّه العلم بالله، والنصح للنّاس، والفصاحة والبيان..

وهذه الأمور الثلاثة تجمع كمال العلم والقدرة والإرادة، ومن جمعها وجب التحاكم إليه، والتلقيّ عنه، والأخذ منه[4].

(١٠) أكّد رحمه الله ـ في مقابل قوله باشتمال نصوص الوحي على الأدلة العقليّة الدالّة على المطالب الإلهيّة ـ أنّ العقل الصريح يدلّ على

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣/ ٣٣٩.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٣٠. وانظر المطالب العالية للرازي ١/ ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٥٠، ٥١.

(٣) الآية (٣) من سورة الأعراف.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٧١. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٣٠.

كثير مما دلّ عليه السمع[1]، وأنّه لا يُنافي موجبات النصوص الشرعيّة، وما نافى ذلك من المعقولات فهو فاسد[2]:

أ ـ فإثبات الصانع يُعلم بالعقل على طريق الإجمال[3].

ب ـ والعقل الصريح يعلم أنّ الحوادث لابدّ لها من محدِث[4].

ج ـ وأنّ كلّ ما سوى محدَث مخلوق[5].

د ـ وعُلِمَ بالعقل «أنّ كلّ موجودَيْن قائمَين بأنفسهما، فلا بدّ بينهما من قدرٍ مشترك؛ كاتفاقهما في مسمّى «الوجود» و«القيام بالنفس» و«الذات» ونحو ذلك، وأنّ نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض»[6].

هـ ـ وللعقل دورٌ في إثبات الصفات، وفي فهم معانيها؛ لأنّا «بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فتبقى في أذهاننا قضايا عامّة كليّة؛ ثمّ إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنّا، لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا»[7].

وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أن من السلف ـ رحمهم الله ـ من يثبت الصفات بالعقل كما ثبتت بالسمع؛ كالإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وغيره وأن أهل الحديث يستدلون بالعقل على إثبات قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى[8].

(١) بل أنّه رحمه الله قعّد القاعدة السابعة في الرسالة التدمرية ص ١٤٦ في إثبات ذلك.
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٣٠، ١٣١. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٠٠.
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٣٠٨.
(٤) انظر مجموعة الرسائل المنيرية ـ رسالة في العقل والروح لابن تيمية ـ ٢/ ٢٩.
(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٢٩٨. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٤٢٦.
(٦) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٨٢.
(٧) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٢٠.
(٨) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص٩، ٦٩، ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ١٤٩.

ويبدو دور العقل في إثبات الصفات جليًا فيما يلي:

أولاً ـ العقل الصحيح يقضي بامتناع تجرّد الذات عن الصفات، وبكمال الذات المتّصفة بالصفات[1].

ثانيًا: وأن الله سبحانه لو لم يوصف بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم وصفه بالأخرى[2]:

فهو يدلّ إذًا على:

ـ وجوب إثبات صفات الكمال لله تعالى، وتنزيهه عن صفات النقص[3].

ـ وينفي عن الله تعالى ما ضادّ صفات كماله.

أو أن يكون له مِثْل،

أو كُفُؤ،

أو سَمّيّ في مخلوقاته[4].

ـ ويُثبت أنّ الله ليس كمثله شيء؛

فلا تماثله المخلوقات في شيء من الأشياء[5].

و ـ وعلوّ الله تعالى من الصفات المعلومة بصريح العقل[6].

---

(١) انظر: الرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٢١، ٢٢، ٢٤ ـ ٢٧. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٧. ونقض تأسيس الجهمية له ـ مطبوع ـ ١/ ١٠٢.

(٢) انظر الرسالة التدمريّة لابن تيمية ص ١٥١.

(٣) انظر كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٥، ٣٧، ٤٠. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص٦٩ـ ٧٠.

(٤) انظر الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٣٨ ـ ١٤٠.

(٥) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٤٤. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٢٦٢. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٠٣.

(٦) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٣ ـ ١٠، ١٣١ ـ ١٣٤. ومجموعة الرسائل والمسائل له ـ رسالة في إبطال وحدة الوجود والردّ على القائلين بها ـ ١/ ٨٣. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣/ ٢٢١، ٤/ ٤٥.

ز ـ وقياس الأَوْلى من الطرق العقليّة التي تساعد على إثبات الصفات لله تعالى؛ فيُستعمل في حقّ الله تعالى، ولا يُستعمل قياس التمثيل ولا قياس الشمول، يقول شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله: «وقد بيّنّا في غير هذا الموضع أن الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانيّة التي تحصِّل العلم في المطالب الإلهيّة، مثال ذلك: أنّه يُستدلّ بقياس الأولى البرهانى، لا يستدلّ بقياس التمثيل والتعديل؛ وذلك أنّ الله تعالى ليس مماثلاً لشيء من الموجودات، فلا يُمكن أن يُستعمل في حقّه قياس شمول منطقيّ تستوي أفراده في الحكم، كما لا يستعمل في حقّه قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع؛ فإنّه سبحانه لا مثل له، وإنّما يُستعمل في حقّه من هذا وهذا قياس الأَوْلى؛ مثل أن يُقال: كلّ نقص يُنزّه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات فالخالق تعالى أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأنه سبحانه واجب الوجود؛ فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كلّ وجه، ولأنّه مبدع الممكنات وخالقها، فكلّ كمال لها فهو منه وهو معطيه، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحقّ بأن يكون له الكمال؛ كما يقولون: كلّ كمالٍ في المعلول فهو من العلّة»[1].

(1) درء تعارض العقل لابن تيمية ٧/ ٣٦٢. وانظر من كتب ابن تيمية أيضًا: المصدر نفسه ١/ ٢٩، ٣٠، ٦/ ١٨١، ، ٧/ ١٥٤، ٣٢٢ ـ ٣٢٧، ٣٦٢ ـ ٣٦٤. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣/ ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٢١، ٥/ ٢٠١، ٢٥٠، ، ٩/ ١٩ ـ ٢٠، ١٢/ ٣٤٤، ٣٤٧ ـ ٣٥٠، ٣٥٦، ١٦/ ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٠، ٤٤٦. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٧١، ٤١٧. والرسالة التدمرية ص٥٠، ١٥١. وكتاب الصفديّة ٢/ ٢٥، ٢٧ . وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص ٤٩. ونقض تأسيس الجهمية ـ مخطوط ـ ق ٢٢٥، ـ مطبوع ـ ١/ ٣٢١، ٣٢٨. والفتاوى المصرية ١/ ١٢٩. والرد على المنطقيّين ص ١١٥ ـ ١١٦، ١١٩، ١٢٠ ـ ١٢٣. والنبوات ص ٢٦١، ٣٤٢ ـ ٣٤٣. وجامع الرسائل ١/ ١٤١.

وقد استدلّ الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله إمام أهل السنّة بهذا القياس؛ قياس الأوْلى على إثبات مباينة الله تعالى للعالم وعلوّه فوق العرش، مع كونه عالمًا بجميع مخلوقاته، وضرب مثالين لذلك:

أحدهما: «أنّ الإنسان قد يكون معه قدحٌ صاف فيرى ما فيه مع مباينته له، فالربّ سبحانه قدرته على العالم ومباينته له، أعظم من قدرة هذا على ما في يديه، فلا تمتنع رؤيته لما فيه وإحاطته به مع مباينته له».

والثاني: «من بنى دارًا وخرج منها فهو يعلم ما فيها، لكونه فعلها، وإن لم يكن فيها. فالربّ الذي خلق كلّ شيء وأبدعه، هو أحقّ بأن يعلم ما خلق، وهو اللطيف الخبير، وإن لم يكن حالاً في المخلوقات»[1].

(١١) يُلاحظ من الخَطيْن السابقَيْن؛ رقم (٨) و (١٠) حصول التلازم بين الأدلّة العقليّة الصريحة والشرع؛

فالشرع يدلّ على هذه الأدلّة، وهي بدورها تُسهم في الدلالة على كثيرٍ ممّا دلّ عليه الشرع، وهذا يوضّح بجلاء انتفاء التعارض بينهما.

وهو ما حرص شيخ الإسلام رحمه الله على تأكيده وتوضيحه؛

يقول رحمه الله: «ولمّا كان الطريق إلى الحقّ هو السمع والعقل، وهما متلازمان، كان من سلك الطريق العقليّ دلّه على الطريق السمعيّ؛ وهو صدق الرسول ﷺ، ومن سلك الطريق السمعي بيَّن له الأدلة العقليّة، كما بيَّن ذلك القرآن، وكان الشقيّ المعذّب من لم يسلك لا هذا ولا هذا»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٥٤، ١٥٥.

وانظر كلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في ذلك في كتابه «الرد على الجهميّة والزنادقة» ص ١٣٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٣٩٤. وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٨١.

وهذا يدل على:

أ ـ أنّ العقليّات الصريحة ـ إذا كانت مقدّماتها وترتيبها صحيحًا: لم تكن إلا حقًا ـ لا تُناقض شيئًا ممّا قاله الرسول ﷺ[1].

ب ـ أنّ ما جاء به الرسول ﷺ هو الموافق لصريح المعقول[2].

ج ـ أنّ من أثبت ما أثبته الرسول ﷺ، ونفى ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح، كما كان أولى بالمنقول الصحيح[3].

د ـ أنّ من أثبت الصفات لله تعالى، ونفى عنه مماثلة المخلوقات، فقد جمع بين المنقول والمعقول[4].

وبهذه الخطوط العامّة: اتّضحت طريقة شيخ الإسلام رحمه الله، ومنهجه في الردّ على من توهّم حصول التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وبالتالي تبيَّن خطأ ما عليه معطّلة الصفات من ادّعاء وقوع التعارض بينهما.

وفي الردّ التفصيليّ على القانون الكليّ ـ الذي سيشغل المبحث القادم إن شاء الله ـ مزيد بيان لهذا الخطأ الفادح الذي حملهم على أن يُعارضوا كلام الخالق العليم الخبير بالمصطلحات الفاسدة التي وضعها المخلوق الجاهل الضعيف.

******

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٨١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٨٤، ٩/ ٦٧. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ١/ ٤٩.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٠٠.

(٤) انظر الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٤٩.

المبحث الثاني

الردّ التفصيلي على القانون الكلي

وفيه ستة مطالب:

المطلـــب الأول: مناقشة شيخ الإسلام لنص القانون الكلي.

المطلب الثانـــي : مقابلة قانونهم الفاسد بقانون شرعي مستقيم.

المطلــب الثالث: الشرع الصحيح والعقل الصريح غير متعارضين.

المطلب الرابــع: العقل المزعوم عارض من النقل ما عُلم بالاضطرار ثبوته.

المطلب الخامس: الآثار والنتائج الفاسدة المترتبة على هذا القانون.

المطلب السادس: حال من عارض الكتاب والسنة وأعرض عنهما.

المبحث الثاني

الردّ التفصيليّ على القانون الكليّ

يترتب على نقضِ هذا القانون الفاسد دحضُ كلّ الشبهات التي أثارها، والتي سبقت الإشارة إليها.

وقد قام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ببيان بطلان هذا القانون من وجوه، بلغ عددها في كتابه القيّم؛ «درء تعارض العقل والنقل»[1] أربعة وأربعين وجهًا بيّن فيها فساد هذا القانون بيانات أساسية، تخلّلتها مناقشات تفصيليّة، وتفريعات واستطرادات ثانويّة استغرقت الكتاب كلّه، وتكرّر بعضها في بعض كتبه الأخرى.

وبعد استقراء هذه الأوجه تبيّن التشابه بين مجموعات منها، ممّا استدعى حصرها ـ حتى لا يطول الكلام ـ في نقاط رئيسيّة، يندرج تحت كلّ واحدة منها عددٌ من الأوجه التي تضافرت على ردّ شبهة بعينها، أو اجتمعت على إلقاء الضوء على فساد جانبٍ معيّن من جوانب هذا القانون.

---

(١) وهو كتاب لم يطرق العالم له نظيرٌ في بابه ـ كما قال العلامة ابن القيّم ـ وقد هدم فيه «قواعد أهل الباطل من أسسها فخرّت عليهم سقوفه من فوقهم، وشيّد فيه قواعد أهل السنّة والحديث، وأحكمها ورفع أعلامها، وقررها بمجامع الطرق التي تقرر بها الحقّ؛ من العقل والنقل والفطرة، فجاء كتابًا لا يستغني من نَصَحَ نفسه من أهل العلم عنه. فجزاه الله عن أهل العلم والإيمان أفضل الجزاء وجزى العلم والإيمان عنه كذلك».

انظر: طريق الهجرتين، وباب السعادتين لابن القيم ص ١٩٥ ـ ط المنبريّة، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

وهذه النقاط تنحصر في:

١ ـ مناقشة نصّ القانون.

٢ ـ بيان فساده.

٣ ـ مقابلته بقانون شرعيّ مستقيم. ٤ ـ التأكيد على تلازم النقل والعقل.

٥ ـ إنّ ما تُوهّم أنّ العقل عارضه من النقل فدلالته معلومة بالاضطرار.

٦ـ مناقشة أصحاب العقليّات المحدثة الذين عارضوا بها النقل، ببيان:

أ ـ الآثار السيئة المترتبة على صنيعهم.

ب ـ واللوازم الفاسدة الناجمة عن ذلك.

وقد أشار شيخ الإسلام رحمه الله إلى بعض هذه النقاط؛ حين أجمل الردّ في الوجه الثالث والأربعين، فقال: «وأمّا طريق الردّ عليهم، فلنا فيه مسالك:

الأول: أن نُبيّن فساد ما ادّعوه معارضًا للرسول ﷺ من عقلياتهم.

الثاني: أن نُبيّن أنّ ما جاء به الرسول ﷺ معلومٌ بالضرورة من دينه، أو معلومٌ بالأدلة اليقينيّة، وحينئذٍ فلا يُمكن مع تصديق الرسول ﷺ أن نُخالف ذلك. وهذا ينتفع به كلّ من آمن بالرسول ﷺ.

الثالث: أن نُبيّن أنّ المعقول الصريح يُوافق ما جاءت به الرسل لا يُناقضه؛ إمّا بأنّ ذلك معلومٌ بضرورة العقل، وإمّا بأنّه معلومٌ بنظره.

وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقًا؛ سواءٌ كان في ريبٍ من الإيمان بالرسول ﷺ، وبأنه أخبر بذلك، أو لم يكن كذلكً؛ فإنّ هؤلاء

المعارضين منهم خلقٌ كثيرٌ في قلوبهم ريبٌ في نفس الإيمان بالرسالة، وفيهم من في قلبه ريب في كون الرسول ﷺ أخبر بهذا.

وهؤلاء الذين تكلّمنا على قانونهم الذي قدّموا فيه عقليّاتهم على كلام الله ورسوله، عادتهم: يذكرون ذلك في مسائل العلوّ لله ونحوها»[1].

ولإيضاح هذه النقاط قسّمت هذا المبحث إلى مطالب

*****

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/ ٤، ٥.

المطلب الأول

مناقشة شيخ الإسلام لنصّ القانون الكليّ

ابتدأ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مناقشة هذا القانون بمناقشة نصّه؛

حيث توقّف وقفات عديدة عند جملٍ منه، تساءل خلالها عدّة تساؤلات، وافترض مجموعة من الافتراضات، وسلك مع مخالفيه مسلك التدرج ـ خطوة فخطوة ـ فأخذ يبيّن انتقاض بنائهم هذا، ويبيّن تهافته، ويحطّمه بمعاولهم، ويُدقّف عليه بأسلحتهم التي هي بأيديهم، فمزّق شملهم فيه كلّ ممزّق، وكشف أسرارهم، وهتك أستارهم، حتى أشفى في ذلك بما لا مزيد عليه، فجزاه الله عن الإسلام وأهله أفضل الجزاء.

ولإيضاح خطواته في ذلك قسّمت هذا المطلب إلى مسائل:

المسألة الأولى: عند قول الرازي: «إذا تعارض العقل والنقل»،

تساءل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن مراده بالعقل والنقل: هل يريد بهما القطعيّين؛ اللذين يقطع العقل بثبوت مدلولهما، أو الظنّيين؛ إمّا من حيث الدلالة، وإمّا من حيث الثبوت، أو ما كان أحدهما قطعيًا، والآخر ظنيًا؟

ثمّ فصّل القول في ذلك في الوجه الأول، وفق الخطوات التالية:

(١) أمّا إذا كانا قطعيّين:

«فلا نُسلّم إمكان التعارض حينئذ»[1]، سواء كان القطعيّان عقليّين، أو سمعيّين، أو أحدهما سمعيًا، والآخر عقليًا.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٨٦.

فالقطعيّ يدلّ على مدلوله قطعًا، ويقتضي العلم، وما كان كذلك فلا يُتصوّر أن يعارض ما كان مثله[1]؛

لأنّ القول بجواز تعارضهما يستلزم:

أ ـ إمّا وجوب ارتفاع أحدهما، وهو محال؛ لأنّ القطعيّ واجب الثبوت.

ب ـ إمّا ثبوت كلّ منهما مع التعارض، وهو محال أيضًا؛ لأنّه جمعٌ بين النقيضين.

وإلى استحالة ذلك أشار شيخ الإسلام رحمه الله في قوله: «لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيّان سواء كانا عقليّين أو سمعيّين، أو كان أحدهما عقليًا والآخر سمعيًا»[2].

فلو ظُنّ التعارض بين القطعيّين؛

أ ـ فإمّا أن لا يكونا قطعيّين،

ب ـ وإمّا أن يكونا قطعيّين، ولكن يُحمل أحدهما على وجهٍ، ويُحمل الآخر على وجهٍ، فلا يكون ثمة تعارض بينهما حينئذٍ.

(٢) وأمّا إذا كانا ظنّيين:

«فالمقدّم هو الراجح مطلقًا»[3]؛ سواءٌ كان عقليًا أو سمعيًا؛ فأيّهما ترجّح كان هو المقدّم ـ وهذا متفقٌ عليه بين العقلاء.

(٣) وأمّا إذا كان أحدهما قطعيًا، والآخر ظنّيًا:

«فالقطعيّ هو المقدّم مطلقاً»[4]، بغضّ النظر عن كونه سمعيًا أو عقليًا.

---

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٥١٤.

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٩، ٤٠.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٨٦. (٤) المصدر نفسه ١/ ٨٧.

ولا جواب لأصحاب القانون الكلّي عن هذا: إلا أن يقولوا: إنّ الدليل السمعيّ لا يكون قطعيًا..

فحينئذ: يُقدّم العقليّ «لكونه قطعيًا لا لكونه عقليًا، فعُلم أنّ تقديم العقليّ مطلقًا خطأٌ، كما أنّ جعل جهة الترجيح كونه عقليًا خطأ»[1]، وكذا جعل سبب التأخير أو الردّ كونه نقليًا خطأ أيضًا.

فجهة الترجيح لا كما أرادها القوم؛ تقديم العقليّ مطلقًا؛ بل تقديم القطعيّ مطلقًا.

أمّا الجزم بتقديم العقليّ مطلقًا: فخطأٌ واضح معلوم الفساد.

ويُلاحظ في هذه المسألة أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حدّد المحلّ الذي لا ينبغي النزاع عليه؛ وهو تقديم القطعي مطلقًا..

وهذا تنبيهٌ من شأنه إزالة الخلاف، وتصحية المخالِف.

المسألة الثانية: لم يسلّم شيخ الإسلام رحمه الله ـ في الوجه الثاني ـ لصاحب القانون الكليّ حصره القسمة في الاحتمالات الأربع ـ وهي:

أ ـ تقديم العقليّ مطلقًا. ب ـ أو السمعيّ مطلقًا.

ج ـ أو الجمع بين النقيضين، د ـ أو رفع النقيضين

ورأى أنّ هذا التقسيم باطلٌ وغير سديد، وأنّ ثمّة قسمٌ خامس ليس من تلك الأقسام التي ذكروها؛ «إذ من الممكن أن يقال: يُقدّم العقليّ تارةً، والسمعيّ أخرى، وأيّهما كان قطعيًا قُدّم، وإن كانا جميعًا قطعيّين فيمتنع التعارض[2]، وإن كانا ظنّيين فالراجح هو المقدّم»[3]؛ لأنه يمتنع

---

(١) المصدر نفسه ١/ ٨٧. (٢) لامتناع تواردهما على مدلول واحد متنافيين.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٨٧.

تعارض المتساويَيْن؛ لامتناع تواردهما متنافيَّيْن متعارضين على مدلولٍ واحدٍ.

وهذا القسم الخامس ـ وهو تقديم العقليّ تارة، والسمعي أخرى ـ: هو الذي قرّره شيخ الإسلام رحمه الله حين حدّد المحلّ الذي لا ينبغي التنازع عليه، وهو تقديم القطعيّ مطلقًا، وقد أكّد أنّ هذا «هو الحقّ الذي لا ريب فيه»[1].

المسألة الثالثة: وقف شيخ الإسلام رحمه الله وقفة طويلة ـ في الوجه الثالث ـ عند زعمهم: أنّ تقديم النقل طعنٌ في أصله الذي هو العقل، فيكون ذلك ـ أي تقديم النقل ـ طعنًا فيهما ـ أي في النقل والعقل على حدّ سواء ـ لأنّ القدح في الأصل يسلتزم القدح في الفرع.

فبيّن ـ رحمه الله ـ أنّ هذا الزعم غير مسلّم لهم.

وساءلهم عن مرادهم بقولهم: «إنّ العقل أصل النقل»؛ هل يريدون:

أ ـ أنّ العقل أصلٌ في ثبوت النقل في نفس الأمر

ب ـ أو أصلٌ في علمنا بصحته؟

(١) أمّا إن أرادوا أنّ العقل أصلٌ في ثبوت النقل في نفس الأمر؛ بمعنى أنّ ثبوت النقل متوقّفٌ على علم العقل بثبوته:

فهذا لا يقوله عاقل؛ لأنّ «ما هو ثابتٌ في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابتٌ، سواءٌ علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقلٍ ولا بغيره؛ إذ عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها؛ فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو

---

(١) المصدر نفسه.

ثابتٌ في نفس الأمر، سواءٌ علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى النّاس فهو رسوله، سواءٌ علم النّاس أنّه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حقٌ وإن لم يصدّقه النّاس، وما أمر به عن الله، فالله أمر به، وإن لم يطعه النّاس»[1].

وهذا مطّردٌ في كلّ الأمور الثابتة في نفسها، سواءٌ علمناها بعقولنا أم لم نعلمها. .ومن ذلك وجود الله تعالى وأسماؤه وصفاته؛ فوجود الله، وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابتٌ في نفسه، وإن لم يعلمه النّاس. .

وكذا نبوّة رسول الله ﷺ: فهو نبيّ صادقٌ مرسلٌ من عند الله، وإن جهل النّاس. .

وما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ ـ ويدخل في ذلك من باب أولى ما أخبر به عن ربّه جل وعلا ـ صدقٌ وحقٌ، وهو ثابتٌ في نفسه، وإن لم يصدقه النّاس. .

فثبوت ذلك ليس موقوفًا على علمنا به؛ إذ عدم علمنا بالحقائق لا يُنافي ثبوتها في نفس الأمر؛

فعدم العلم بالدليل لا يعني عدم المدلول عليه، وعدم وجدانه لا يعني نفي الوجود.

فما لم يُعلم وجوده بدليل معيّن، قد يكون معلومًا بأدلة أخرى. .

فصفات الله تعالى التي لم يُعلم ثبوتها بدليل العقل، قد ثبتت بدليل السمع؛ فليس عدم الدليل العقليّ يعني عدمها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٨٨.

فالدليل يجب فيه الطرد لا العكس؛ فيلزم من وجوده الوجود، ولا يلزم من عدمه العدم. .

ولو طبّقنا هذه القاعدة على الصفات، لاتّضح زيغ ما عليه المعطّلة:

فهم قد نَفَوْا الصفات زاعمين أنّ الدليل العقليّ لا يُوافق على إثباتها. .

ولنا أن نقول: إنّ الدليل العقلى عندكم ـ أيّها المعطّلة ـ قد قام على نفي الصفات، ولا يمنع أن يكون غيركم قد قام عنده دليل سمعيّ على إثبات ما نفيتم؛ فلا يلزم من عدم الدليل المعيَّن عدم المدلول.

«فالشرع المنزّل من عند الله مستغنٍ في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه، وإلى أن نعلمه، فإذا علم العقل ذلك حصل له كمال لم يكن له قبل ذلك، وإذا فقده كان ناقصًا جاهلاً»[1].

إذًا: لا يتوقّف ثبوت النقل على معرفة العقل بذلك؛ إذ ليس العقل أصلاً في ثبوت النقل في نفس الأمر. .

٢ ـ وأمّا على فرض أنّ العقل أصلٌ في معرفتنا بالسمع، ودليلٌ لنا على صحته ـ **وهذا هو مراد واضع القانون وأتباعه**.

فيقال له: ماذا تعني بالعقل؟

أ ـ هل تعني به القوّة الغريزيّة التي فينا، والتي تميزنا عن بقية الحيوانات؟

ب ـ أم تعني العلوم المستفادة بتلك الغريزة؟.

أ ـ أمّا إن أردت الغريزة:

(١) مختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/ ٨٥.

وهذا لم ترده، «ويمتنع أن تريده؛ لأنّ تلك الغريزة ليست علمًا يُتصوّر أن يُعارض النقل، وهي شرطٌ في كلّ علمٍ عقليّ أو سمعيّ؛ كالحياة. وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له؛ فالحياة والغريزة شرطٌ في كلّ العلوم سمعيّها وعقليّها، فامتنع أن تكون منافية لها»[1].

ب ـ وأمّا إن أردت بالعقل ـ الذي تزعم أنّه أصلٌ في معرفتنا بالسمع ودليلٌ لنا على صحته ـ العلومَ والمعارفَ الحاصلةَ بالعقل:

فيردّ عليك بأنّ: «المعارف العقليّة أكثر من أن تحصر»[2]؛

ومنها معارف لاصلة لها بالسمع؛ كالحساب، والنحو، والهيئة، والجغرافيا، وما أشبه ذلك، «وليس كلّ ما يُعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته»[3].

فهل يُعقل أنّ الحساب أصلٌ في معرفتنا بالآيات القرآنيّة، أو الأحاديث النبويّة؟!.

وهل يُتصوّر أنّ علم الهيئة، أو الجغرافيا، أو ما أشبه ذلك من العلوم أصلٌ في معرفتنا بالأدلّة النقليّة؟!.

هذا لا يتصوّره عاقل؛ إذ أى صلةٍ بين هذه المعارف وبين السمعيّات؟!.

إذًا: الحقّ في هذا أن يُقال: «العلم بصحة السمع غايته يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول ﷺ، وليس كلّ العلوم العقليّة يُعلم بها صدق

---

(١) درء تعرض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

الرسول ﷺ[1]»، بل يُعلم ذلك بالآيات والبراهين الدالّة على صدقه عليه الصلاة والسلام.

والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء أنّهم جعلوا المعقولات نوعًا واحدًا، واستدلّوا بصحّة المعقول الذي يحتاج إليه فى إثبات الرسول ﷺ على صحّة المعقولات جميعها، وهذا باطلٌ بلا ريب.

وعلى هذا: فليست المعقولات أصلاً للنقل؛

أ ـ لا أصلاً في ثبوته في نفس الأمر،

ب ـ ولا أصلاً في معرفته أو دليلاً لنا على صحّته..

«وحينئذٍ: فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقّف العلم بصحّة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحًا في أصل السمع ـ وهذا بحمد الله بيِّن واضح ـ وليس القدح في بعض العقليّات قدحًا في جميعها، كما أنّه ليس القدح في بعض السمعيّات قدحًا في جميعها، فلا تلزم من صحّة المعقولات التي تُبنى عليها معرفتنا بالسمع صحّة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فلا يلزم من تقديم السمع على ما يُقال إنّه معقول في الجملة: القدح في أصله»[2].

وبهذه الأوجه الثلاثة التي بسط شيخ الإسلام رحمه الله فيها القول، تمّ هدم تلك المقدّمات الثلاث التي انبنى عليها القانون الكليّ، وهي:

ـ ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

ـ انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة التي ذكرت فيه.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/ ٨٥.

ـ بطلان الأقسام الثلاثة، ليتعيّن ثبوت الرابع؛ (وهو تقديم القطعيّ مطلقًا).

وبإبطال هذه المقدّمات بطلت النتائج.

المسألة الرابعة: (وهي من المسائل الاستطراديّة على نصّ القانون):

وفيها رجوعٌ إلى أصل القضيّة التي بنَوْا عليها قانونهم الفاسد،

فإنّ أصل القضيّة: زعمهم تعارض العقل والنقل.

ولسائلٍ أن يقول: ما هو النقل الذي تزعمون أنّ العقل عارضه؟

أهو النقل المبنيّ على صدق نبوة محمد ﷺ، وصدق ما جاء به؟

فإن أجابوا بنعم: امتنع ادعاؤهم تعارض العقل والنقل؛ لأنّ من أقر بالرسول ﷺ، وثبت عنده صدق ما أخبر به، وعلم مراده من قوله، امتنع أن يُعارض قوله بدليلٍ عقليّ، فضلاً عن أن يُقدّم الدليل العقليّ عليه؛

وفي هذا تحقيقٌ لمعنى الإيمان بالله ورسوله ﷺ؛ إذ أنّ تصديق الرسول ﷺ فيما يُخبر به، وطاعته فيما يأمُر، شرطٌ في تحصيل الإيمان؛ يدلّ على ذلك قوله تعالى: **﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾**[1].

أمّا من يشكّ في نبوة الرسول ﷺ، أو يشكّ في كلامه، أو يزعم أنّ الأدلة النقليّة لا يُستفاد منها العلم بمراد المتكلّم، فهذا لم يثبت عنده الدليل النقليّ أصلاً، فكيف يدّعي أنّ العقل عارضه؟!.

---

(١) الآية ٦٥، من سورة النساء.

وفي بيان ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - في الوجه الرابع والثلاثين -: «إنّ الذين يُعارضون الشرع بالعقل، ويُقدّمون رأيهم على ما أخبر به الرسول ﷺ، ويقولون: أنّ العقل أصلٌ للشرع، فلو قدّمناه عليه للزم القدح في أصل الشرع، إنّما يصحّ منهم هذا الكلام إذا أقروا بصحّة الشرع بدون المعارض، وذلك بأن يقروا بنبوّة الرسول ﷺ، وبأنّه قال هذا الكلام، وبأنّه أراد به كذا، وإلا فمع الشكّ في واحدة من هذه المقدّمات، لا يكون معهم عن الرسول ﷺ من الخبر ما يعلمون به تلك القضيّة المتنازع فيها بدون معارضة العقل، فكيف مع معارضة العقل؟!»[1].

وهذه حال كثيرٍ من أهل الكلام من أتباع هذا القانون الفاسد، ليس معهم عن الرسول ﷺ نقلٌ ثابتٌ في نفس الأمر؛ فهم يزعمون أنّ النقليّات إمّا:

- أخبار آحادٍ ظنيّة الثبوت.

- أو: أنّ مراد المتكلّم بها غير معروف؛ فهي ظنيّة الدلالة. ثمّ بعد ذلك يزعمون أنّ العقل عارضها..

وهذا غير مسلّم لهم؛ لأنّ المعارضة إنّما تقع لنقلٍ قاله الصادق، ثبت صدوره عنه بطرقٍ صحيحة، وعُرف مراده به؛ بأن بيّنه أتمّ بيان، ووضّحه أكمل توضيح.

والحقّ أنّ هذه القاعدة من القواعد العظيمة التي اهتمّ بها شيخ الإسلام رحمه الله، وفيها هدمٌ للقانون الكليّ الفاسد، ونقض له من أساسه.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٤٠، ٣٤١.

ولو طُبِّقت هذه القاعدة على أقاويل المعطِّلة في نصوص الصفات، لما سُلِّم لهم ما توهّموه من وقوع التعارض بينها وبين عقولهم؛

ـ لأنهم يزعمون:

أ ـ أنّ نصوص الصفات أخبار آحادٍ ظنيّة الثبوت،

ب ـ وأنّ مراد الرسول ﷺ بها غير واضح فهي ظنيّة الدلالة.

ـ ويُشكّكون فيها: هل ثبت صدورها عن رسول الله ﷺ بطرقٍ صحيحة، أم لا؟.

وهذه المزاعم تحول بينهم وبين إطلاق صفة التعارض مع العقل عليها.

المسألة الخامسة: (وهذه المسألة ذات صلة بالشقّ الأول من المسألة السابقة).

وفيها أكّد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ من علم صدق الرسول ﷺ استحال أن يكون عنده دليل يعارض ما أخبر به؛

يقول رحمه الله ـ في الوجه الرابع ـ : «العقل إمّا أن يكون عالمًا بصدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإمّا أن لا يكون عالمًا بذلك. **فإن لم يكن عالمًا:** امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلومًا له؛ لأنّ المعلوم لا يعارضه المجهول. وإن لم يكن المعقول معلومًا له لم يتعارض مجهولان. **وإن كان عالمًا بصدق الرسول ﷺ** : امتنع ـ مع هذا ـ أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر[1]. غايته أن يقول: هذا لم يُخبر به[2]، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به، بل إذا علم أنّ

---

(١) إذا لا يُتصوّر أن يعلم صدقه، ثمّ لا يُصدّقه فيما أخبر به.

(٢) فردّ الخبر بنفيه، لا بتكذيبه.

الرسول ﷺ أخبر بكذا، فهل يمكنه ـ مع علمه بصدقه فيما أخبر، وعلمه أنّه أخبر بكذا ـ أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المُخبَر، أم يكون علمه بثبوت مُخبَره لازمًا له لزومًا ضروريًا؛ كما تلزم سائر العلوم لزومًا ضروريًا لمقدّماتها»[1].

والجواب: أنّ علمه بثبوت ما أخبر به الرسول ﷺ لازم لزومًا ضروريًا؛ لكونه عالمًا بصدقه. فإذا كان كذلك استحال أن يعارض خبر رسول الله ﷺ بأيّ دليل.

فمن لم يكن عالمًا بصدق الرسول ﷺ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: فلا وجه للكلام معه في تعارض العقل والنقل، بل الكلام معه في إثبات النبوّة، يُقال له أثبت النبوّة أوّلاً؛ إذ أنّ زعم التعارض بين العقل والنقل لا يُتصوّر من منكرٍ لهما أو لأحدهما..

أمّا من كان عالمًا بصدق الرسول ﷺ، فلا يُتصوّر أن لا يكون عالمًا بثبوت ما أخبر به في نفس الأمر؛ لأنّ علمه بثبوت ما أخبر به لازمٌ لزومًا ضروريًا لعلمه بصدقه..

«وممّا يُوضّح ذلك: أنّ وجوب تصديق كلّ مسلم بما أخبر الله به ورسوله ﷺ من صفاته ـ جلّ وعلا ـ ليس موقوفًا على أن يقوم عليه دليل عقليّ على تلك الصفة بعينها. فإنّه ممّا يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام: أنّ الرسول ﷺ إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا. ومن لم يُقرّ بما جاء به الرسول ﷺ حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: ﴿**قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ**﴾[2]

---

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٣٤. (2) سورة الأنعام آية (١٢٤)

ومن سلك هذا السبيل: فهو في الحقيقة ليس مؤمنًا بالرسول ﷺ، ولا متلقيًا عنه الأخبار بشأن الربوبيّة، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول ﷺ بشيء من ذلك، أو لم يخبر به؛ فإنّ ما أخبر به إذا لم يعلمه بعقله، لا يُصدّق به، بل يتأوّله أو يفوّضه. وما لم يخبر به؛ إن علمه بعقله آمن به، وإلا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وأخباره، وبين عدم الرسول وعدم أخباره، وكان ما يذكره من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده»[1].

والحقّ أنّ هذا القانون[2] يؤدّي إلى التناقض؛ لأنّه يقول: «لا تعتقد ثبوت ما علمت أنّه أخبر به؛ لأنّ هذا الاعتقاد يُنافي ما علمَت به أنّه صادق»[3].

أي: أنّ اعتقادك صدق الرسول ﷺ وقبولك ما أخبر به، يُنافي ـ بزعمهم ـ العقلَ الذي دلّك على صدق الرسول ﷺ كما تقدّم بيان ذلك.

فكأنّ هذا القانون يقول لك: لا تُصدّق الرسول ﷺ فيما أخبر به؛ لأنّ اعتقادك صدق ما أخبر به؛ يستلزم عدم تصديقه عليه الصلاة والسلام.

وهذا تناقض بيّنٌ واضح..

«فهكذا حال من أمر النّاس أن لا يصدّقوا الرسول ﷺ فيما علموا أنّه أخبر به بعد علمهم أنّه رسول الله؛ لئلا يفضي تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له. بل إذا قيل له: لا تصدقه في هذا، كان هذا أمرًا له بما

(١) شرح العقيدة الأصفهانيّة لابن تيمية ص ١٢.

(٢) أعني القانون الكلّيّ.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٣٤.

يناقض ما علم به صدقه، فكان أمرًا له بما يُوجب أن لا يثق بشيء من خبره؛ فإنّه متى جوز كذبه أو غلطه في خبر جوّز ذلك في غيره»[1].

وهذه حال معطّلة الصفات نهَوْا أتباعهم عن تصديق نصوص الصفات حتى «يؤدي تصديقهم لها إلى تكذيب متبوعيهم، فلم يستفيدوا من رسول الله ﷺ شيئًا في باب الأسماء والصفات؛ فصار وجوده عليه الصلاة والسلام عندهم كعدمه في هذا الباب..

وحقيقة أقوالهم المبنية على أصولهم تشهد بذلك؛ لأنّهم يعتقدون أنّ ما أخبر به رسول الله ﷺ في باب الأسماء والصفات ولم تستسغه عقولهم: يُصرف عن ظاهره ـ وهو يُسمّى عندهم بالتأويل ـ أو يُعرض عنه ويُفوّض معناه، مع نفي المعنى الظاهر المتبادر.

ومن تأمّل كلامهم في ذلك وجد العجب العجاب..

المسألة السادسة: (وهي ذات صلة بالمسألة السابقة، بل مترتبة عليها)؛

وهي تؤكّد مثلها على أنّ الجزم بتقديم العقل مطلقًا خطأٌ وضلال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه ـ في الوجه الخامس ـ: «إذا عُلم صحّة السمع، وأنّ ما أخبر به الرسول ﷺ فهو حقّ، فإمّا أن يُعلم أنّه أخبر بمحلّ النزاع، أو يُظنّ أنّه أخبر به، أو لا يُعلم ولا يُظنّ»[2].

١ ـ فلو عُلم أنّ الرسول ﷺ أخبر بمحلّ النزاع؛ بمعنى أنّ قوله يقينيّ في دلالته على نفس الأمر: امتنع معارضة العقل الصريح له، «فإن عُلم

(١) المصدر نفسه ١/ ١٣٥.

(٢) درء تعارض العقل لابن تيمية ١/ ١٣٧.

أنّه أخبر به، امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمعٍ أم غيره؛ فإنّ ما عُلم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليلٌ يناقض ذلك»[1].

٢ـ وإذا ظنّ أن الرسول ﷺ أخبر بشيء، ولم يكن لديه يقين في ذلك: فإذا عارضه العقل قُدّم لا لكونه معقولاً، بل لوجوب تقديم العلم على الظنّ.

٣ ـ أمّا «إن لم يكن في السمع علمٌ ولا ظنّ، فلا معارضة حينئذٍ»[2]؛ لأنّ المجهول لا يُعارض المعلوم.

«فتبيّن أنّ الجزم بتقديم العقل مطلقًا خطأٌ وضلال»[3].

فَعُلِم:

ـ أنّ الدليل لا يُقدّم لكونه عقليّا، وأنّ الدليل العقلي إن قُدّم ـ على حدّ زعم من يرى تقديمه، فلا يُقدّم لكونه عقليّا، بل لاعتبارات أخرى.

المسألة السابعة: (الدليل الشرعي لا يُقابل بكونه عقليّا، وإنما بكونه بدعيّا).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الوجه الخامس عشر: أن يقال: كون الدليل عقليّا، أو سمعيّا، ليس هو صفة تقتضي مدحًا، ولا ذمّا، ولا صحّةً، ولا فسادًا، بل ذلك يُبيّن الطريق الذي به عُلم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لابدّ معه من العقل، وكذلك كونه عقليّا أو نقليّا. وأمّا كونه شرعيّا فلا يُقابل بكونه عقليّا، وإنّما يقابل بكونه بدعيّا؛ إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعيّا صفة مدح، وكونه

---

(١) المصدر نفسه. (٢) المصدر نفسه.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٣٧.

بدعيًا صفة ذمّ، وما خالف الشرعية فهو باطل»[1].

ثمّ وضّح شيخ الإسلام رحمه الله أنّ الدليل الشرعيّ ليس هو خبر الصادق فقط.

ـ فمن الشرعيّ:

أ ـ ما يكون سمعيًا،

ب ـ ومنه ما يكون عقليًا،

ج ـ ومنه ما يكون شرعيًا عقليًا؛ إذا عُلم بالعقل، ونبّه عليه الشرع؛ كأدلّة توحيد الله عزّ وجلّ: ذكرها الله فى كتابه؛ فهي أدلّة شرعيّة، وعُلمت صحتها بالعقل؛ فهي أدلّة عقليّة.

وخطأ هؤلاء في قانونهم: ظنّهم أنّ أدلّة أصول الدين نوعان؛ سمعيّة، وعقليّة؛ إذ الدليل عندهم هو الدليل السمعيّ الخبري، وهو مجرّد خبر الشارع الصادق..

ولم يتفطّن هؤلاء إلى أنّ الشرعيّ منه سمعيّ وعقليّ في آنٍ واحد[2].

«وحينئذٍ: فالدليل الشرعيّ لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعيّ ويكون مقدّمًا عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إنّ البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون مقدّمة على الشرعة التى أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدّم على الصدق، أو يقول: خبر غير النبيّ ﷺ يكون مقدّمًا على خبر النّبي، أو يقول: ما نهى الله عنه يكون خيرًا ممّا أمر الله به، ونحو ذلك.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٩٨.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣٧.

وهذا كلّه ممتنع»[1].

فكون الدليل الشرعيّ سمعيًا، أو عقليًا، أو سمعيًا عقليًا لا يُقابل إلا بدليل غير شرعي، لا يُقابل بالعقليّ إلا إذا كان عقليًا غير شرعيّ؛

لأنّ الدليل العقليّ نوعان: شرعيّ وبدعيّ.

والشرعيّ لا يُقابل بالشرعيّ، بل يُقابل بالبدعيّ.

وحال من قابل الدليل الشرعيّ بالبدعيّ، كحال من عارض خبر غير النبي ﷺ بخبر النبيّ ﷺ، كما نصّ على ذلك شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

ومعارضة خبر النبيّ ﷺ بخبر غيره، تكذيبٌ له ﷺ.

وبهذه المسائل السبع اتّضحت مناقشة شيخ الإسلام رحمه الله لنصّ القانون الكلّيّ؛ فقد كشف رحمه الله عن عواره، وهتك أستاره، ودفع شبه المغترّين به، فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء..

*****

---

(١) المصدر نفسه ١/ ٢٠٠.

المطلب الثاني

مقابلة قانونهم بقانون آخر أقوى حجّة، وأكثر وإلزامًا

قابل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله القانون الفاسد المتضمّن تقديم العقل مطلقًا بقانون آخر، بيّن فيه حال العقل مع الشرع، وتوصّل إلى نتيجة محكمة أثبت فيها ـ على سبيل الجدل ـ عكس ما ادعاه صاحب القانون الكلّي، وتضمّنت تقديم الشرع مطلقًا.

وهذا المنهج كثيرًا ما يستخدمه شيخ الإسلام رحمه الله مع المخالفين؛ حيث يقابل أقوالهم الفاسدة التي يدعون صحتها، بأقوال أخرى صحيحة أكثر إقناعًا، وأقوى دلالة.

وقد سلك هذا المسلك مع القانون الكلّي، حيث قابله بقانون آخر أكثر إحكامًا منه، وأقوى حجّة وإلزامًا.

ولبيان طريقته ـ رحمه الله ـ في ذلك قسّمت هذا المطلب إلى أربع مسائل:

المسألة الأولى: (وهي مسألة جدليّة افتراضيّة).

تتلخص في أنّه لو قُدّر تعارض الشرع والعقل، لوجب تقديم الشرع؛ إذ العقل مع الوحي كالعاميّ والمقلّد مع المفتي.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله ـ في الوجه السادس: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأنّ العقل[1] مصدّق للشرع في كلّ ما أخبر به»[2]، ومن مستلزمات تصديقه قبول خبره، «والشرع لم يُصدّق العقل في كلّ ما أخبر به، ولا العلم بصدقه[3] موقوف على كلّ ما يُخبر به العقل. ومعلومٌ أنّ هذا إذا قيل أوجه من قولهم»[4].

---

(١) الصريح، لا العقليّات المحدثة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١٣٨.

(٣) أي بصدق الشرع.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١٣٨.

فالقول بتقديم الشرع على العقل أوجه من قولهم تقديم العقل على الشرع. .

ومعلومٌ أنّ هذا المسلك، إذا سُلك أصحّ من مسلكهم؛

«كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ﷺ ومعاني كلامه. وقال بعضهم: العقل متوّلٍ[1]؛ ولّى الرسول ﷺ، ثمّ عزل نفسه؛ لأنّ العقل دلّ على أنّ الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والعقل يدلّ على صدق الرسول ﷺ دلالة عامّة مطلقة»[2].

وضرب شيخ الإسلام رحمه الله مثلاً لذلك برجلٍ عاميّ علم أنّ فلانًا مفت، فدلّ رجلاً آخر عليه، وزكّاه له، وأثنى على علمه وفضله، فذهب الآخر إلى المفتي وسأله عن مسألة فأفتاه فيها، ثمّ أخبر العاميُّ الدالَّ على الفتوى، فاعترض عليها ـ أي الدالّ ـ وأفتاه بخلافها.

فوجب على المستفتي هنا تقديم قول المفتي على قول الدّال، وليس للدالّ أن يعترض عليه بأنّه الأصل في الدلالة على المفتي، وللمستفتي أن يردّ عليه بقوله: لمّا شهدت أنت بأنّه مفت، ودللتني عليه، شهدتَ بوجوب تقليده دون تقليدك.

وكذا العقل دلّ على صدق الرسول ﷺ دلالةً عامّةَ، فليس له أن يعترض على ما أخبر به من نصوص الصفات وغيرها، بل يُقدّم قول الرسول ﷺ عليه.

فلو علم الإنسان بعقله أنّ هذا رسول الله ﷺ حقًّا، وعلم أنّه أخبر

---

(١) قبل عزل نفسه.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١٣٨.

بشيء ما، ووجد في عقله ما يُنازعه في خبره: كان عقله يوجب عليه أن يسلّم موارد النزاع إلى من هو أعلم بالله تعالى وبأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه، ويجب عليه إذ ذاك أن يعلم أنّ التفاوت الذي بينهما في العلم أعظم من التفاوت الذي بين العاميّ والمفتي.

المسألة الثانية: (اختلاف العقول وتفاوتها، واتحاد الشرع واستقامته يستدعي تقديم الشرع على العقل) ـ وهي مسألة افتراضيّة.

العقل« من الأمور النسبيّة الإضافيّة، فإنّ زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكرٌ بعقله، وقد يعلم الإنسان في حالٍ بعقله ما يجهله في وقتٍ آخر»[1].

فإذا كانت هذه الصفة من الأمور النسبيّة الإضافيّة لشخصٍ بعينه في حال دون حال، فما بالك بشخصين، بله أشخاص يرى كلّ واحد بعقله ما لا يراه الآخر، مع تفاوت العقول، واختلاف الأحوال؛

فالنّاس متفاوتون في عقولهم «بحسب ما يؤتيهم الله من العقل والمعرفة والنظر والاستدلال والتمييز، فكلّ من كان أكمل في معرفة الصواب من هذا، كان أكمل في معرفة الموافقة والمطابقة»[2].

والعقول يعرض لها ما يوجب غلطها وتناقضها واختلافها..

فلو قلنا بتقديم العقل على الشرع، لكان في ذلك إحالة للنّاس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته.

لذلك كان مآل المبتدعة من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم ممّن صدفوا عن كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وعارضوا النصوص بمعقولاتهم، وقدّموا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٣١٩. وانظر الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني ٢/ ٤٢٩.

معقولاتهم على الوحي: التخبّط والتحيّر والتناقض..

فتجدهم أبعد النّاس عمّا أوجبوه؛ فإنّهم كثيرًا ما يقطعون بصحّة حجّة في موضع، ثمّ يقطعون ببطلانها في موضع آخر..

وهم «أكثر الناس انتقالاً من قولٍ إلى قول، وجزماً بالقول في موضع، وجزمًا بنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر. وهذا دليل عدم اليقين؛ فإنّ الإيمان كما قال فيه قيصر[1] لمّا سأل أبا سفيان عمّن أسلم مع النبيّ ﷺ: هل يرجع أحدٌ منهم عن دينه سَخْطةً له بعد أن يدخل فيه، قال: لا. قال: وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشته القلوب لا يسخطه أحد[2]»[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فما أعلم أحداً من الخارجين عن الكتاب والسنّة من جميع فرسان الكلام والفلاسفة إلا ولابدّ أن يتناقض، فيُحيل ما أوجب نظيره، ويوجب ما أحال نظيره؛ إذ كلامهم من عند غير الله، وقد قال الله تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[4]....»[5].

وهذا هو حال نفاة الصفات؛ لم يستندوا إلى كتابٍ ولا إلى سنّة ولا إلى إجماع، بل عارضوا برأيهم الفاسد ما تواتر عن الرسول ﷺ وأتباعه

---

(١) امبراطور الرومان في عهد النبيّ ﷺ.

(٢) الخبر طويل أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما. (صحيح البخاري ـ ط السلفية ـ ١/١٦ ـ ١٧، ك بدء الوحي، باب رقم (٧). وصحيح مسلم ٣/١٣٩٣ ـ ١٣٩٧، ك الجهاد، باب كتاب النبيّ ﷺ إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/ ٥٠ . وانظر درء تعارض العقل والنقل له ١/ ٥٢ ـ ٥٣.

(٤) جزء من الآية (٨٢) من سورة النساء.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٣/٣٠٥.

المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان[1].

أفلا تعجب من أقوام يتركون كتب النقل التي اتفق أهل العلم بالمنقولات على صحتها، ويتركون ما تواتر به النقل في كتب الحديث، بل ويعرضون عن نصوص الكتاب العزيز، ويحتكمون إلى عقولٍ قاصرة متفاوتة، لا سبيل لها إلى اليقين في عامّة المطالب الإلهيّة ـ كما اعترفوا هم أنفسهم بذلك[2].

فـ «يا ليت شعري! بأي عقلٍ يوزن الكتاب والسنة؟! فرضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال: «أو كلّما جاءنا رجلٌ أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء[3]»[4].

فعلى عقولكم العفاء فإنّكم ... عاديتم المعقول والمنقولا

وطلبتم أمرا محالا وهو إد ... راك الهدى لاتبتغون رسولا

وزعمتم أنّ العقـول كـفيلةٌ ... بالحقّ أين العقل كان كفيلا

---

(١) انظر منهاج السنّة النبوية لابن تيمية ٣/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٢) نقل اعترافهم شيخ الإسلام إبن تيمية في الفتوى الحموية الكبرى ص ٣٥.

(٣) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٦/ ٣٢٤. واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ١/ ١٤٤، برقم ٢٩٣، ٢٩٤. والبغدادي في الفقيه والمتفقه ١/ ٢٣١. وفي شرف أصحاب الحديث أيضًا ص ٥، رقم ٣. وابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/ ٥٠٧ (ح: ٥٨٢). والذهبي في سير أعلام النبلاء ـ من طريق أبي نعيم ـ ٨/ ٩٩. كلهم أخرجوه بألفاظ متقاربة.
وسنده صحيح. (كذا قال الألباني في اختصاره لكتاب العلوّ للذهبي ص ١٤٠).
وقد أورده ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٧. وأبي نصر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص ٢٣٦. وقوام السنة الأصبهاني في الحجة في بيان المحجة ٢/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٤) الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص ٣٤.

وهو الذي يقضي فينقض حكمه   عقلٌ ترون كليهما معقولا
وتراه يجزم بالقضاء وبعد ذا   يلقى لديه باطلاً معلولا
لا يستقلّ العقل دون هداية   بالوحي تأصيلاً ولا تفصيلا[1].

«ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء: أنّه ليس لواحدٍ منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أنّ العقل جوّز وأوجب ما يدّعي الآخر أنّ العقل أحاله»[2]؛

فمنهم من يقول: إنّ العقل يوجب عليه التأويل في نصّ من النصوص، في حين يزعم الآخر أنّ العقل يحيله، وأنّ هذا التأويل باطل[3].

فليست العقول شيئًا واحدًا يُمكن لكلّ أحد الرجوع إليه حين الاختلاف، بل هي عقول كثيرة، فيها اختلاف وتباين وتضادّ، فما وافق عليه عقل هذا، قد لا يوافق عليه عقل الآخر، وما قبله هذا قد يردّه الآخر، لذلك امتنع تقديم المعقول على الأدلة الشرعيّة؛ إذ «المعاني المفهومة من الكتاب والسنّة لا تردّ بالشبهات، فتكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يُعرض عنها، فيكون من باب الذين إذا ذُكّروا بآيات ربّهم يخرّون عليها صُمّاً وعمياناً، ولا يُترك تدبّر القرآن، فيكون من باب الذين لا يعلمون الكتاب إلاّ أمانيّ»[4].

---

(١) من أبيات للحافظ ابن القيم رحمه الله أوردها في الصواعق المرسلة ٣/ ٩٧٨.
(٢) الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص ٣٤.
(٣) انظر نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٣٢٤/أ ـ ٣٢٤/ ب.
(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٣/ ٣٠٥.

فالصدق صفة لازمة من صفات الأدلّة الشرعيّة، لا تنفكّ عنها، ولا تختلف باختلاف أحوال النّاس.

والرجوع إلى الأدلة الشرعيّة، والتحاكم إليها ممكنٌ، وقد وقع فعلاً؛ حيث أمر الله تعالى عباده أن يردّوا ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنّة؛ فقال جلّ وعلا: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[1].

لذلك: فإنّ «تقديم المعقول على الأدلة الشرعيّة ممتنع متناقض، وأمّا تقديم الأدلة الشرعيّة فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول»[2].

فواجبٌ على كلّ مسلم أن ينقاد انقياداً تامّاً لنصوص الكتاب والسنّة، وأن يُسلّم لها، وأن لا يُقدّم عليها قول أحدٍ كائناً من كان، ولا يعارضها برأي ولا هوى، ولا معقول ولا قياس، بل يتحاكم إليها عند التنازع والاختلاف، حتى تحصل له الطمأنينة، وينال السعادة، وينجو فلا يتخبّط ويقع في الشكّ والريبة والحيرة والافتراق.

المسألة الثالثة: «وهي تطبيق واقعيّ على اختلاف العقول، وتفاوتها، وتناقض أصحابها).

لقد احتكم المبتدعة إلى عقولهم، أو إلى عقول غيرهم القاصرة، فتلقّوا عنهم، وأخذوا منهم، وحكّموهم فيما وقع بينهم من تنازع، وفضّلوا طريقة الخلف على طريقة السلف؛ ظنّاً منهم أن طريقة السلف هي مجرّد الإيمان بألفاظ نصوص الصفات دون فقه لمعناها، ولافهم لمراد

---

(١) سورة النساء، جزء من الآية ٥٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية١/ ١٤٤.

الله ورسوله ﷺ منها، وأنّ طريقة الخلف تعتمد على استخراج معاني النصوص، وصرفها عن ظاهرها ـ الذي لا يليق بالله تعالى على حدّ زعمهم ـ إلى معنى آخر جمعوا له غرائب اللغات، واستعملوا أنواع المجازات، وتكلّفوا شتّى التكلفّات؛ التي هي بالألغاز والأحاجي أشبه منها بالهدى والبيان؛ فصرفوه إلى مستكرهات التأويل، وحرّفوه عن معناه الحقيقيّ إلى معنى آخر لا تؤيّده الحجة، ولا يُسعفه البرهان؛ نابذين الكتاب والسنّة وأقوال سلف الأمة؛ من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم بإحسان وراء ظهورهم، زاعمين أنّ طريقة الخلف أعلم وأحكم.

وقد جمعوا بذلك بين جهلَيْن؛

١ ـ جهل بطريقة السلف؛ حيث كذبوا عليهم زاعمين أنّ مذهبهم التفويض.

٢ ـ وجهل وضلال بسبب تصويبهم طريقة الخلف، وتقديمها على طريقة الصحابة والتابعين.

فصار باطلهم مركّباً من عقل فاسد، وجهل بالسمع؛ فلا عقل ولا سمع.

فلمّا انبنى أمرهم على هاتين المقدّمتين الباطلتين، ولم يَنْبَنِ على العقل الصريح والنقل الصحيح وقعوا في الافتراق المذموم الذي هو مآل كلّ من صدف عن آيات الله تعالى وأعرض عنها. .

ومن ينظر في كتب الفرق، والملل والأهواء والنحل، يجد العجب العجاب، ويتبيّن له مدى الاضطراب الذي وقعت فيه طوائف من هذه الأمّة نتيجة تحكيم عقولهم، أو الاحتكام إلى عقول الآخرين، والإعراض

عن نصوص الكتاب والسنّة في أكثر مسائل الاعتقاد، ولا حول ولا قوّة إلا بالله؛ إذ عامّة ما يذكرونه أقوالٌ فاسدة مخالفة للشرع والعقل، والناظر في كتبهم يبقى حائراً..

ورحم الله الإمام القدوة مُطَرِّفَ بنَ الشِّخِّير[1]، حيث قال: «لو كانت هذه الأهواء هوىً واحداً، لقال قائل: الحق فيه. فلمّا تشعّبت فاختلفت، عرف كل ذي عقل أن الحق لا يتفرّق»[2].

«وقد كان يجب ـ مع ما يدّعونه من معرفة القياس، وإعداد آلات النظر ـ أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحُسَّاب، والمُسَّاح، والمهندسون؛ لأنّ آلاتهم لا تدلّ إلا على عددٍ واحد، وإلا على شكلٍ واحد، وكما لا يختلف حُذّاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق؛ لأنّ الأوائل قد وقفوهم من ذلك على أمرٍ واحد، فما بالهم أكثر النّاس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمرٍ واحدٍ في الدين..»[3].

ولا عجب.. فهذا شأن كلّ من أعرض عن الكتاب والسنّة؛ لابدّ أن يضطرب ويتناقض جزاءاً وفاقاً من ربّ العالمين، بسبب صدفه عن آيات الله، وإعراضه عنها وعن سنّة رسول الله ﷺ؛ ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[4]، ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ

(١) هو مطرف بن عبد الله بن الشخير، أبو عبد الله الحَرَشيّ العامريّ البصري. إمام، ثقة، حجّة، قدوة. مات سنة ست وثمانين، وقيل خمس وتسعين، وقيل غير ذلك.
(انظر: طبقات ابن سعد ٧/ ١٤١ ـ ١٤٧. وتذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ٦٠. وسير أعلام النبلاء له ٤/ ١٨٧ ـ ١٩٥. وطبقات الحفاظ للسيوطي ص ٢٤).

(٢) أخرجه عنه أبو الفتح المقدسي بسنده في «الحجة على تارك المحجة»، رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ رقم الترجمة ٢٩٣.

(٣) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ١٣.

(٤) سورة الصف، جزء من الآية ٥.

فِي شِقَاقٍ﴾[1].

«ولهذا تجد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حَيْرة وشكّ واضطراب؛ إذ ليس عندهم معقولٌ صريحٌ سالمٌ عن معارضٍ مقاوم، كما أنّهم في نفس المعقول الذي يُعارضون به السمع في اختلاف ورَيْب واضطراب»[2].

وقد ضرب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عدّة أمثلة واقعيّة في مسائل عقديّة، جرت بين علماء من أهل الكلام ومن الفلاسفة، تبيّن تناقضهم واختلافهم في المسألة الواحدة؛ فهذا يدّعي بعقله شيئاً، وذاك يدّعي بعقله شيئاً مخالفاً لهذا الذي ادّعاه الأول، وهكذا[3]. . .

ومن الأمثلة التي ضربها ـ رحمه الله :

* مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة؛ حيث ذكر أنّ أكثر العقلاء يقولون: «نحن نعلم بالضرورة العقليّة امتناع رؤية مرئيّ من غير معاينة ومقابلة، ويقول طائفة من العقلاء: إنّ ذلك ممكن»[4].

ويريد بهذه الطائفة: الأشاعرة؛ إذ أنّ من مذهبهم: إثبات رؤية الله تعالى لا من جهة، ولا في مقابلة[5]، وهذا الكلام لا يتصوّر وقوعه إلاّ

---

(١) جزء من الآية ١٣٧، من سورة البقرة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٧٢.

(٣) انظر كتب شيخ الإسلام التالية: مجموع الفتاوى ٢/ ٦٢، ٤/ ٥٠ ـ ٥٣، ١٦/ ٤٧٠. ومنهاج السنّة النبويّة ٣/ ٢٨٨، ٣٤٧. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤٥ ـ ١٥٥، ١٩٣، ٤/ ٢٧٨ ـ ٢٨٢، ٥/ ٢٤٣ ـ ٢٤٥، ٦/ ٢٢١ ـ ٢٢٢، ٧/ ٤١ ـ ٤٣. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٥. والفتاوى المصرية ٦/ ٤٢٨.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٥٧. ومنهاج السنّة النبوية له ٣/ ٣٤٢ ـ ٣٤٨.

(٥) انظر: الاعتقاد والهداية للبيهقي ص ٨٠. والمطالب العالية للرازي ٢/ ٨٢ ـ ٨٨. وشرح السنوسيّة الكبرى للسنوسي ص ٣٠٨ والعقائد النسفيّة للنسفي ص ٢٩.

ضعيف العقل.

وقد عدّ الأشعرية «الرؤية بلا جهة» إحدى المشكلات التي صادفتهم: يقول أحد علمائهم[1] معدّداً مشكلات التوحيد: «ومشكلات التوحيد أربعة: موجودٌ بلا مكان، ورؤية بلا جهة، وكلام ليس بحرف ولا صوت. والجهات ست: فوق، وتحت، ويمين، وشمال، وأمام، وخلف؛ فالمولى سبحانه وتعالى ليس في واحدة من هذه الجهات، ولا في جميعها. والله أعلم»[2].

ولو أنّه وطائفته اتبعوا الكتاب والسنّة، وداروا مع النصّ حيث دار، ووقفوا معه حيث وقف لما واجهتهم هذه المشكلات ولا غيرها..

* ونفاة الصفات ـ كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله ـ لم يتّفقوا على مقدّمة بعينها يبنون النفي عليها؛ فتراهم «يشتركون في النفي كاشتراك المشركين وأهل الكتاب في تكذيب الرسول ﷺ، واشتراك أهل البدع في مخالفة الحديث والسنّة، ومأخذ كلّ فريق غير مأخذ الآخر»[3].

ويؤكّد شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع أخرى أنّ كلّ طائفة تدّعي أنّ العقل يدلّ على صحّة مذهبها[4]، وعلى وقوع التناقض بين أتباع كلّ طائفة بعينها، ممّن اتّبعوا عقولهم، ويذكر منهم:

---

(١) كُتب على الغلاف: تأليف العالم العلامة المسمى ولد عدلان؛ من الأقطار السودانيّة. ولم أقف على اسمه كاملاً، ولا ترجمته.

(٢) جامع زبد العقائد التوحيدية في معرفة الذات الموصوفة بالصفات العالية لابن عدلان ص١١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/ ١٨٤. وانظر: المصدر نفسه ١/١٩٣، ٦/ ١٩١. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٤) انظر نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٢١٣/أ.

١ ـ المتفلسفة والمتكلّمين المخالفين للكتاب والسنّة؛ فقد وقع التناقض بينهم في أقوالهم أنفسهم؛ فتراهم يحتجّون «بالحجّة التي يزعمون أنّها برهان باهر، ثمّ في موضع آخر يقولون: إنّ بديهة العقل يُعلم بها فساد هذه الحجّة»[1].

٢ ـ أتباع طوائف أهل الكلام يُحدثون من الحجج العقليّة على قول متبوعهم ما لم تكن عند متبوعهم، فيكونون ـ بزعمهم ـ قد تبيّن لهم من العقليّات النّافية، ما لم يتبيّن لمتبوعهم»[2].

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام رحمه الله ـ في الوجه التاسع من أوجه رده على القانون الكلي: «القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبويّة قولٌ لا ينضبط؛ وذلك لأنّ أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمّونه عقليّات، كلّ منهم يقول: إنّه يعلم بضرورة العقل، أو بنظره ما يدّعي الآخر أنّ المعلوم بضرورة العقل، أو بنظره نقيضه»[3].

حيرة كبار علماء أهل الكلام، وشكهم وتخبّطهم، ورجوع بعضهم: دليل على اختلاف العقول، وتفاوتها، وتناقض أصحابها:

من أجل هذا التخبّط والتناقض والاضطراب: ترى الحاذق والمنصف منهم:

يعترف في نهاية المطاف، وآخر العمر بالحيرة والشكّ؛ إذ لم يجد في

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٦. وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/ ٥١. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٨٨.
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨. وانظر مجموع الفتاوى له ٤/ ٥٢.
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٥٦.

الاختلافات التي نظر فيها وناظر فيها ما هو حقّ محض، وعرف أنّه على شفا جرف هار؛ فيقرّ على نفسه، وعلى بني بدعته بالضلال، أو يتوب من أقواله عند الموت، أو قبل الموت، ويرجع عنها، ويهرع إلى أبواب السلف الصالح يطرقها، فراراً من الكلام وأهله، ويصرّح بأنّ مذهب أهل السنّة ودين عجائزهم هو الحقّ الذي لا حقّ غيره، وينصح تلامذته بالابتعاد عن علم الكلام، والالتزام بمذهب السلف الصالح. .

وهؤلاء ـ الذين رجعوا، أو شهدوا على أنفسهم وعلى من سار في ركابهم بالضلال، أو اضطرتهم الحيرة التي وقعوا فيها، والشكّ الذي انتابهم إلى التصريح، أو التلميح بضياع عمرهم دونما فائدة جَنَوْها، أو معلومة نافعة استفادوها ـ كثيرون جداً، لا يحتمل هذا الموضع ذكرهم. .

وإن كانت الحاجة تدعو إلى ذكر بعضهم؛ لما في أقوالهم واعترافاتهم من عبرةٍ وعظة لمن يسلك مسلكهم، ممّن تنفعهم التوبة إن تابوا، وتنفع متبوعيهم إن رأوْهم عادوا إلى رشدهم، وسلكوا طريق الحقّ والصواب. .

وسأكتفي ههنا بذكر أربعة نماذج من كبار علماء أهل الكلام الذين أصابتهم الحيرة، وأيقنوا أنّهم على خطأ، وشهدوا على أنفسهم بالضلال. .

فمنهم:

١ ـ أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ):

يُعتبر من أقطاب الأشاعرة وأساطينهم. . وهو أوّل من أفسد في مذهبهم؛ بما أدخله فيه من أصول المعتزلة[١].

ألّف المؤلّفات العديدة، وخصّ علم الكلام بأوفر الحظّ والنصيب. .

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٢٤. ومجموع الفتاوى له ١٢/ ٢٠٣.

وملأ كتبه بتأويل النصوص الشرعيّة المتعلّقة بالصفات، مدّعياً تعارضها مع العقل..

وقد صارت كتبه مرجعاً أساسياً لمذهب الأشاعرة، وعمدةً لمن أتى بعده منهم..

في آخر حياته وقع في الحيرة والشك.. **ولذلك قصّة:**

سُئل في إحدى المرّات عن قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[1]، فقال: كان الله قبل العرش، ولم يتجدّد له بالعرش حال، فهو الآن على ما عليه كان.. وجعل يتخبّط في الكلام وينفي علوّ الله على عرشه.

وكان الحافظ أبو جعفر الهَمَذاني[2] في مجلسه، فقام، وقال يا أستاذ! دعنا من ذكر العرش، وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا: ما قال عارف قطّ يا الله، إلا قبل أن يتحرّك لسانه قام من باطنه قصد لا يلتفت يمنة ولا يسرة يقصد الفوق، ويطلب العلوّ، فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ هل عندك من حيلة فبيّنها نتخلّص من الفوق..

فصرخ الجويني، وضرب رأسه، وخرق ما كان عليه، وصاح: الحيرة الحيرة، والدهشة الدهشة.. وكان يقول بعدها: حيّرني الهمذاني حيّرني[1].

---

(١) الآية (٥) من سورة طه.

(٢) هو محمد بن الحسن بن محمد بن عبد الله الهمذاني إمام حافظ ثبت زاهد رحّالة. كان من أئمة أهل الأثر. ولد بعد الأربعين وأربعمائة. وتوفي سنة ٥٣١هـ.

(انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٠/١٠١ ـ ١٠٢. وشذرات الذهب لابن العماد ٤/٩٧).

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية ـ مخطوط ـ ق ١٥/ أ ـ ب، مطبوع ـ ١/١٢٨. والاستقامة ١/١٦٧. والفتاوى ٣/ ٢٢١، ٤/ ٤٤ ـ ٤٥، ٦١. والجواب =

فالهمذاني تكلّم بلسان جميع بني آدم، وأخبر أنّ العرش والعلم باستواء الله عليه إنّما أُخذ من جهة الشرع وخبر الكتاب والسنّة..

أمّا العلوّ فإنّ الفطر كلّها تُقرّ بأنّ معبودها ومدعوّها فوق، فتتوجّه إليه تعالى نحو العلوّ عند النوازل والشدائد والدعاء والرغبات، لاتلتفت يمنةً ولا يسرة؛ فـ «الله قد فطر العباد عربهم وعجمهم على أنّهم إذا دعوا الله توجّهت قلوبهم إلى العلوّ لا يقصدونه تحت أرجلهم»(1).

فهو أمرٌ ضروري فطري نجده في قلوبنا ـ نحن وجميع الخليقة، لم نستفده من مجرّد السمع..

فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟!

فما زاده الجويني على قوله: الحيرة الحيرة والدهشة الدهشة..

وقد تأثّر الجويني بهذه الحادثة، وبقي متحيّراً زمناً..

وقد ثبت ذلك بنقل العدول عنه؛ كما أخبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله(2)..

فكانت تلك الحادثة سبباً في رجوعه عن معتقده الباطل.

وصار يذمّ علم الكلام ويقول: «أكثر النّاس شكّاً عند الموت أصحاب الكلام..»(3).

= الفاصل ص ٢٩٥ ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية العدد ٢٩ ـ ونقض المنطق ص ٥٢. وانظر أيضاً: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/ ٤٧٥، ٤٧٧. والعلوّ له ص١٨٨ ـ ١٨٩. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٥/ ١٩٠.

(1) الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل لابن تيمية ص ٢٩٥ ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩. وانظر نقض المنطق له ص ٥٢.

(2) انظر نقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ١٢٨.

(3) الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص ١٥. والتسعينية له ص ٢٥١.

وينهى أصحابه وتلاميذه عن الاشتغال بعلم الكلام قائلاً لهم: «يا أصحابنا لاتشتغلوا بالكلام! فلو أنّي عرفت أنّ الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به»(١).

ولمّا حضرته الوفاة قال: «لقد خضت البحر الخضمّ، وخلّيت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه. والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني. وها أنذا أموت على عقيدة أمّي ـ أو قال ـ عقيدة عجائز نيسابور»(٢).

وحين دخل تلاميذه عليه يعودونه في مرضه الذي مات فيه، أُقْعِد، ثمّ قال لهم: «اشهدوا عليّ أني قد رجعت عن كلّ مقالة قلتها أُخالف فيها ما قال السلف الصالح»(٣).

«وهذا القول من إمام الحرمين شاهد صدق على فساد استخدام منطقاليونان في المطالب اليقينيّة، واتخاذه أصلاً في الحجة والبرهان، وأنّ المنهج الحق هو ما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، ومن سلك سبيلهم من أهل العلم والعرفان»(٤).

وهكذا تاب الجويني قبل موته، والله يقبل التوبة عن عباده سبحانه،

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/ ٧٣. ونقض المنطق له ص ٦١. وانظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٥. والمنتظم له ٩/ ١٩. والعلوّ للذهبي ص ١٨٨. وصون المنطق والكلام للسيوطي ص ١٨٤. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٥/ ١٨٦.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ٢٦٩. وانظر: مجموع الفتاوى له ٤/ ٧٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٨/ ٤٧. ونقض المنطق له ص ٦١. وانظر أيضاً: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٤ ـ ٨٥. والمنتظم له ٩/ ١٩. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٥/ ١٩١. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/ ٤٧١. وصون المنطق والكلام للسيوطي ص ١٨٤.

(٣) العلوّ للذهبي ص ١٨٨. وسير أعلام النبلاء له ١٨/ ٤٧٤.

(٤) قاله محقق كتاب سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧١.

ويعفو عن السيّئات بمنّه وكرمه.

وبقي كلامه في مصنّفاته فتنة لمن نظر فيها..

غفر الله لنا وله، وعفا عنّا وعنه.

ومن تأمّل كلام هذا الرجل الذي طبّقت شهرته الآفاق، تبيَّن له منه أمور:

الأوّل: لقد اتّضح للجويني خطأ ما كان عليه، فلم يعد له في الاعتقادات التي تُخالف معتقد السلف أدنى ثقة.

الثاني: صرّح الجويني أنّ التعمّق في النظر، ومعارضة النصوص الشرعيّة بالمعقولات مقتضٍ للويل والهلاك.

الثالث: جزم بصحّة اعتقاد العجائز، وأنّه مقتضٍ للفوز والنجاة.

الرابع: فضّل حالة العجائز ـ اللواتي سلمْنَ من الخوض في العقليّات، وبقينَ على فطرتهنّ التي فطرهنّ الله عليها؛ فلم تُمسخ، ولم تُشوه، ولم يدخلها الشك والارتياب ـ على حاله، ومعتقدهنّ على معتقده، وتمنّى أن يموت على معتقدهنّ.

وما هذا إلا لأنّه أدرك خطأ ما هو عليه، وفساد مذهبه الذي أفنى عمره في السعي بين يديه..

٢ ـ أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ):

كانت تغلب على الغزالي غريزة التوقان إلى تحصيل المعارف، والشغف إلى العبّ من العلوم، دون تركيز منه على نوعيّتها، أو تفريق منه بين صحيحها وسقيمها، أو انتباه إلى مخالفتها لمعتقد السلف الصالح

رحمهم الله..

فقد تتلمذ على يد الجويني، وأخذ عنه أصول مذهب الأشاعرة ممزوجة بما أدخله الجويني عليها من اعتزاليات..

ثمّ أخذ في قراءة كتب الفلاسفة.. فضمّ إلى معارفه ما حوته كتب الفلاسفة من أباطيل..

والخطأ الأكبر الذي وقع فيه: أنّه لم يُحصّن نفسه بنصوص الوحي؛ فالرجل لم يكن ذا خبرة بـ (قال الله...) (قال رسول الله ﷺ...)[1]، بل كان من أبعد النّاس عن معرفة السنّة؛ فليس عنده بضاعة حديثيّة، ولا له خبرة بطريقة الصحابة ومن اتبعهم بإحسان..

وقد أقرّ على نفسه بذلك، فقال: «أنا مزجيّ البضاعة في الحديث»[2].

لذلك ضلّ عن طريق الحقّ، وتخبّط..

وقد كان صاحب همّة، والفِرَق في زمنه كثيرة، فلم يدع فرقة ولا مذهباً من المذاهب إلا وتوغّل فيه..

يقول عن نفسه في أحد كتبه ـ في كلام طويل ـ أبان فيه عن تخبّطه، واتّباعه لكلّ ناعق، وسلوكه مسلك الفرق الضالّة؛ كالفلاسفة والباطنيّة والصوفيّة: «ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أُناف على الخمسين، أقتحم لجّة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغّل في كلّ مُظلمة، وأتهجّم على كلّ مشكلة، وأتقحّم كلّ ورطة،

---

(١) انظر نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٢٨٩/ أ ـ ب.

(٢) قال ذلك في كتابه «قانون التأويل» ص ١٦.

وأتفحّص عن عقيدة كلّ فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة؛ لأميّز بين محقّ ومبطل، ومتسنّن ومبتدع...»[1].

وقد تَرَكَتْ عنده هذه الفرق رواسب لم يستطع التخلّص منها:

فالفلاسفة مثلاً: بقيت بصماتهم واضحة على كلامه؛ فهو بعد أن سلك مسلكهم، اتّضح له خطأ ما هم عليه، فتركهم، وخرج من بينهم، وردّ عليهم، وصار يكفّرهم، ومع ذلك بقي كلامه ممزوجاً بكثير من كلامهم[2].

يقول عنه تلميذه ابن العربي[3]: «شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثمّ أراد أن يخرج منهم فما قدر»[4].

ويعود السبب في ذلك إلى إقباله بشغف على هذه العلوم، والعبّ منها بنهم، مع ترك الاهتداء بنصوص الوحي، التي من استمسك بها لا يضلّ ولا يشقى؛ لذلك تشرّب قلبه تلك العلوم الباطلة، ثمّ حاول الانفكاك عنها، فما وجد إلى ذلك سبيلاً.

ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة واسعة: لقد أوصى تلميذه البارّ الحافظ العلامة ابن القيّم بألاّ يجعل قلبه كالسفنجة أمام الإيرادات والشبهات، حتى لا تنقدح فيه، فلا ينضح إلا بها.

يقول الحافظ ابن القيم رحمه الله في ذلك: «قال لي شيخ الإسلام

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالي ص ٢٤ ـ ٢٥. وانظر المصدر نفسه ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٢) انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ٢٧٩.

(٣) تقدمت ترجمته ص ١٥٨.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢١١. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٥. وانظر سير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/ ٣٢٧.

رضي الله عنه ـ وقد جعلت أورد عليه إيراداً بعد إيراد: لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل السفنجة فيتشرّبها، فلا ينضح إلا بها، ولكن اجعله كالزجاجة المصمتة تمرّ الشبهات بظاهرها، ولا تستقرّ فيها، فيراها بصفائه، ويدفعها بصلابته، وإلا فإذا أَشْرَبْتَ قلبك كلّ شبهة تمرّ عليك صار مقراً للشبهات».

وقد عقّب الحافظ ابن القيم على ذلك بقوله: «فما أعلم أنّي انتفعت بوصيّة في دفع الشبهات كانتفاعي بذلك»[1].

هذا مع أنّ الحافظ ابن القيم رحمه الله كان عالماً بالكتاب والسنّة، مُتَبَحِراً فيهما، أفنى عمره في دراستهما. فكيف يكون حال من عدل عنهما، وانشغل بغيرهما من العلوم التي تُعارضهما، وتنهى عن اتّباعهما!!!.

ورغم إحاطة الغزالي بعلوم أكثر الطرق والمذاهب، إلاّ أنّه لم يُحصّل مقصوده، ولم يصل إلى مبتغاه، ومرجع ذلك إلى إعراضه عن منهج السلف الصالح، وعدوله عن علوم الكتاب والسنّة .

وبعد إكثاره التنقّل والتحوّل، حطّت به عصا التسيار، وانتهت به إلى حيث انتهت بأسلافه؛ إلى الحيرة والشكّ، والوقوع في التذبذب..

ثمّ تبيّن له فساد ما هو عليه؛ فاعترف بما في علم الكلام من الشرّ، فألّف في ذلك كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»[2]؛

ومما قاله فيه: «إنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا محتاجين إلى

(١) انظر كلام شيخ الإسلام، وتعقيب ابن القيم عليه في مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/ ١٤٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٤/ ٧٢. والاستقامة له ١/ ٨٠ ـ ٨١.

محاجّة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ، فما زادوا على أدلة القرآن شيئاً، وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقليّة، وترتيب المقدمات؛ كلّ ذلك لعلمهم بأنّ ذلك مثار الفتن، ومنبع التشويش، ومن لا يقنعه أدلة القرآن، لا يقمعه إلا السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان»[١]..

وقد أخذ الغزالي رحمه الله في آخر مراحل حياته يشتغل في حفظ القرآن، وقراءة الحديث، ومجالسة أهله؛ فقرأ الصحيحين[٢] وغيرهما؛ كما حكى ذلك عنه تلميذه عبد الغافر الفارسي[٣].

فـ «كانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى ﷺ ومجالسة أهله، ومطالعة الصحيحين»[٤].

وقد بقيت كتبه بما تحويه من بلايا، وما تشتمل عليه من أضرار على العقل والروح منتشرة بين النّاس..

وهي كتب ينبغي التحذير منها؛ لمخالفتها لطريقة السلف الصالح؛

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/٣١٨، ٣٢٥ ـ ٣٢٦، ٣٣٤. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٦/١٩٧.

(٣) هو عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر الفارسي. صاحب كتاب تاريخ نيسابور، والمفهم في شرح صحيح مسلم. له باع في الحديث واللغة والأدب. توفي سنة ٥٢٩هـ. (انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٠/ ١٦ ـ ١٨. وشذرات الذهب لابن العماد ٤/٩٣).

(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/٣٢٥ ـ ٣٢٦. والبداية والنهاية لابن كثير ١٢/١٧٤. وطبقات الشافعية للسبكي ٤/١١١. وانظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/٢٦٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/١٦٢، ٦/ ٢١٠. ومجموع الفتاوى له ٤/٧٢. ونقض المنطق له ص ٦٠.

أهل السنّة والجماعة رحمهم الله. .

وما أدقّ عبارة الإمام أبو عمرو بن الصلاح[1] التي قالها فيه وفي تواليفه، ونقلها عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «ولهذا كان الشيخ أبو عمرو بن الصلاح يقول ـ فيما رأيته بخطه: أبو حامد كثُر القول فيه ومنه. فأمّا هذه الكتب ـ يعني المخالفة للحقّ ـ فلا يُلتفت إليها. وأمّا الرجل فيُسكت عنه، ويُفوّض أمره إلى الله»[2].

ولكن: رغم تلبّس الغزالي رحمه الله بعلم الكلام، وغرقه في لُججه، إلا أنّه اعترف بمضارّه في أثناء انشغاله به؛ يقول في كتابه «إحياء علوم الدين» حاكياً عن مضارّ علم الكلام: «فأمّا مضرّته: فإثارة الشبهات، وتحريف العقائد، وإزالتها عن الجزم والتصميم، وذلك ممّا يحصل بالابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص. فهذا ضرره في اعتقاد الحق. وله ضرر في تأكيد اعتقاد البدعة، وتثبيتها في صدورهم، بحيث تنبعث دواعيهم، ويشتدّ حرصهم على الإصرار عليه، ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يثور من الجدل». . . إلى أن قال: «وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أنّ الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممّن خبر الكلام، ثم قاله بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين»[3].

---

(١) هو الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي، المعروف بابن الصلاح. له تصانيف كثيرة، منها: علوم الحديث. توفي سنة ٦٤٣هـ.
(انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/ ١٤٣٠ ـ ١٤٣٣. وسير أعلام النبلاء له ٢٣/ ١٤٠ ـ ١٤٤).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/ ٦٥.

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥.

فهذه شهادة عالم بالكلام، متبحّر فيه، غارق في لججه، فيها عظة للمتعظ، وعبرة للمعتبر؛ «وشهد شاهد من أهلها».

٣ ـ الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ):

وهو واحدٌ ممّن «كثر في باب الدين اضطرابهم، وغَلُظَ عن معرفة الله حجابهم»[١]..

برع في علم الكلام، وصنّف كتباً كثيرة فيه..

ولكنه انتهى ـ كنهاية أسلافه ـ إلى الحيرة والاضطراب، وأخبر أنّه لم يجد عند الفلاسفة والمتكلّمين إلاّ الحيرة والندم..

وقد أخبر عن نفسه بما انتهى إليه أمره فقال في مقدمة كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام»: «أمّا بعد: فقد أشار إليّ من إشارته غنم، وطاعته حتم أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحلّ له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول، لحسن ظنّه بي أنّي وقفت على نهايات النظر، وفزت بغايات مطارح الفكر. ولعلّه استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم، لعمري:

لقد طُفت في تلك المعاهد كلّها وسيّرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أرَ إلا واضعاً كفّ حائرٍ على ذِقَنٍ أو قارعاً سنّ نادم»[٢]

---

(١) الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص ١٤.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣.

وقد نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الإقرار والاعتراف في عدد من مصنّفاته.

(انظر: منهاج السنّة النبوية ٥/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠. ومجموع الفتاوى ٤/ ٧٣. والفتوى الحموية الكبرى ص ١٤. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٥٩، ٧/ ٤٠١ ـ ٤٠٢. ونقض المنطق ص ٦١ ـ ٦٢). =

فقد أخبر الواقف على نهاية إقدام الفلاسفة وعلماء الكلام بعد أن طاف في معاهدهم التي تدرّس علومهم، بما انتهى إليه أمرهم؛ لقد وقعوا في الحيرة والشكّ، فوضعوا أكفّهم على أذقانهم، وقرعوا أسنانهم ندماً على ما أضاعوا من حياتهم، نتيجة اشتغالهم فيما لاطائل تحته، ولا نفع يُرتجى من ورثه.

وبعد أن أقرّ على نفسه وعلى زملائه بالحيرة والاضطراب، أمر من يقرأ كلامه أن يبتعد عن القيل والقال، وأن يأخذ بدين العجائز ـ كما فعل سلفه الجويني، فقال: «. . . فعليكم بدين العجائز، فهو من أسنى الجوائز»[1].

ففضّل دين العجائز والأعراب والصبيان في الكُتّاب؛ دين الفطرة التي لم تُشوّه، ولم تُمسخ، ولم تُلوّث، ولم يدخلها الشك والارتياب[2]،

= وانظر أيضا من تصانيف غيره: الصواعق المرسلة لابن القيم ١/١٦٦. وإيثار الحق على الخلق للمرتضى اليماني ص ٨. وروح المعاني للآلوسي ٣/ ٢١٤.

أمّا البيتان اللذان أوردهما الشهرستاني في كتابه، فلم ينسبهما إلى أحد. ويُظنّ أنّهما لغيره:

فابن خلكان في وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٤): أشار إلى أنّهما قد يكونا من شعر أبي بكر محمد بن باجة الأندلسي، المعروف بابن الصائغ.

وكان قد أشار قبل هذا في المصدر نفسه (٢/ ١٦١) ـ ترجمة ابن سينا ـ إلى أنهما من شعر ابن سينا ـ فيما يُظنّ، لا جزماًـ، وتبعه على ذلك طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة ١/ ٢٩٩.

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٤.

(٢) فإنّ الله تبارك وتعالى فطر عباده على الحقّ؛ ففطرهم على الإقرار بعلوّه كما فطرهم على الإقرار بربوبيّته. .

والرسل صلوات ربي وسلامه عليهم بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها لا بتحويل الفطرة وتغييرها؛ لذلك كان دين العجائز والصبيان هو دين الفطرة. =

على ما أفنى عمره في تحصيله، وضيّع زهرة شبابه في تتبّعه، وما ذلك إلاّ لأنّه أدرك أنّ علم الكلام لا يجلب إلا الحيرة والتناقض والارتياب..

٤ ـ الرازي (ت ٦٠٦هـ):

يُعدّ الرازي أحد الذين أرسوا قواعد المذهب للأشعري، وقعّدوا أصوله، وساعدوا على نشره في جميع البلدان..

وقد أدخل على هذا المذهب الكثير من آراء الفلاسفة والمعتزلة؛ فهو المفسد الثاني في مذهب الأشاعرة بعد الجويني.

كان متحيّراً في كتاباته، متذبذبًا في مناظراته؛ ينصر قولاً في موضع، ثمّ يردّ عليه في موضع آخر، ويرجّح قول المتفلسفة تارة، وقول المتكلّمة أخرى، وتارة يحار ويقف؛ كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[1].

وقد اطلعتُ على كثير من كتبه فوجَدْتُ مصداق ما قاله شيخ الإسلام رحمه الله؛ إذ تذبذبه وتردّده وتناقضه ممّا لا ينتطح عليه عنزان؛ تراه يبني ثمّ يهدم، ينصر قولاً للجهميّة والمعتزلة في بعض المواضع ثمّ ينقض القول نفسه في الكتاب نفسه، بل وبعد عدة صفحات من الموضع الأول. وتراه منتصراً للأشعريّة في موضع، ثمّ تجده حربًا عليهم في آخر. ومن يراجع كتبه؛ سيّما المطالب العالية، والمباحث المشرقية، يجد العجب العجاب.

= وفي ذلك يقول أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: (عليك بدين الأعراب والصبيان في الكُتّاب). (انظر الجواب الفاصل لابن تيمية ص٣٠٥).

(١) انظر من كتب شيخ الإسلام: الفرقان بين الحقّ والباطل ص ٨٤. والصفدية ٢/١٠٢. وشرح حديث النزول ص ١٧٥ ـ ١٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل ٣/٨٨. ونقض تأسيس الجهمية ـ مطبوع ـ ١/١٢٢ ـ ١٢٣.

وقد صدق عليه قول الشاعر[1]:

يومًا يمانٍ إذ لاقيت ذا يَمَنٍ وإن لقيت معدّيا فعَدْناني

وقد استقرّ عنده أنّ العقل لا سبيل له إلى اليقين في المطالب الإلهيّة، ولكنّه رغم ذلك شمّر وخاض..

يقول في «المطالب العالية» عند كلامه على حقيقة الجسم: «ومن خاض في تلك المسألة، وعرف قوّة الدلائل من الجانبين، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة، والأخذ بالأولى والأخلق.. فما ظنّك بالعقل عند العروج إلى باب كبرياء الله تعالى، وعندما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزّته وصمديّته وصفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمته»[2].

ويقول في موضع آخر: «إنه لا حاصل عند العقول إلا الإقرار بإثبات الكمال المطلق له[3]، وتنزيه النقائص بأسرها عنه[4]، على سبيل الإجمال. أمّا سبيل التفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقليّة البشريّة»[5].

وقد ذكر في موضع ثالث أنّ العقل لو خاض في التفصيل لتحيّر وتخبّط ولم يقدر على الخلاص[6].

---

(١) من أبيات للشاعر عمران بن حطّان؛ أحد شعراء الخوارج.
انظر: تاريخ الإسلام للذهبي ٣/ ٢٨٥. وشعر الخوارج للدكتور عبد الرازق حسين ص١٣٢.

(٢) المطالب العالية للرازي ١/ ٤٤. وانظر المصدر نفسه ١/ ٤٣، ٤٨.

(٣) أي لله جلّ وعلا.

(٤) هكذا.. والصواب: تنزيهه عن النقائض.

(٥) المطالب العالية للرازي ١/ ٤٩.

(٦) انظر المصدر نفسه ١/ ٤٣.

بيد أنّ هذا الكلام صار حجّة عليه؛ لأنّه لم يتّبع أحسنه، فهو واقع فيما نَهَى عنه؛ يخوض في التفاصيل؛ فيثبت لله ما يرتئيه عقله، وينفي عنه ما يُحيله..

لذلك أدركته الحيرة، وتناوشته الوساوس، وملكت عليه التناقضات نفسه..

ولمّا وصل إلى ما وصل إليه .. وتنبّه في نهاية المطاف إلى أنّ شمس العمر قد أزفت على الغروب، ولمّا يجني من حياته سوى القيل والقال، أدرك خطأ ما هو عليه، وعلم أنّ عقليّاته التي يقتفي أثرها لا تحقّق العلم لا عقلاً ولا نقلاً، وتفطن إلى أنّ الحق والصواب في الاعتصام بالشريعة، فأنشد يقول:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقال: «لقد تأملت الطرق الكلاميّة، والمناهج الفلسفيّة، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿ **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ**﴾[1]،﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[2]، واقرأ في النفي: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾[3]،﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[4] ﴿ **هَلْ تَعْلَمُ لَهُ**

---

(١) الآية (٥) من سورة طه.
(٢) جزء من الآية (١٠) من سورة فاطر.
(٣) الآية (١١) من سورة الشورى.
(٤) جزء من الآية (١١٠) من سورة طه.

سَمِيًّا﴾[1] . ومن جرّب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي»[2].

و«هو صادقٌ فيما أخبر به أنّه لم يستفد من بحوثه في الطرق الكلاميّة الفلسفية سوى أن جمع قيل وقالوا، وأنّه لم يجد فيها ما يشفي عليلاً، ولا يروي غليلاً؛ فإنّ من تدبّر كتبه كلّها لم يجد فيها مسألة واحدة من مسائل أصول الدين موافقة للحقّ الذي يدلّ عليه المنقول والمعقول. . فإنّ الحقّ واحد، ولا يخرج عمّا جاءت به الرسل، وهو الموافق لصريح العقل؛ فطرة الله التى فطر الناس عليها»[3].

وقد أملى الرازي على أحد تلاميذه[4] وصيّته عند اشتداد مرضه قبل

(١) جزء من الآية (٦٥) من سورة مريم.

(٢) هذا الكلام ذكره الرازي في آخر كتبه «أقسام اللذات»، وهو كتاب مفيد، صنّفه في آخر عمره كما قال الحافظ العلامة ابن القيّم رحمه الله (في كتاب اجتماع الجيوش الإسلاميّة ص ١٢١).
وهذا الكتاب مخطوط يوجد في الهند، كما أرشد إلى ذلك الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله في تعليقه على منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ٢٧١، ح (١).
وقد نقل كلام الرازي هذا: شيخ الإسلام رحمه الله في العديد من مصنّفاته. (انظر منها: منهاج السنة النبوية ٥/ ٢٧٠ ـ ٢٧٢. ومعارج الوصول ص ٢٠. وشرح حديث النزول ص ١٧٦. والفرقان بين الحق والباطل ص ٨٤. والنبوات ص ٧٧ ـ ٧٨، ١٢٢، ١٥٩، ٢١٨، ٣٦٥. ومجموع الفتاوى ٤/ ٧٢ ـ ٧٣. والفتوى الحموية الكبرى ص ١٥. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٥٩ ـ ١٦٠. ونقض تأسيس الجهمية ـ مخطوط ـ ق ٢٣٦/ ب ـ ٢٣٧/ أ، ـ مطبوع ١/ ١٢٨. ونقض المنطق ص ٦١. وانظر أيضًا: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيّم ص ١٢١، والطبعة المحقّقة ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦، وإغاثة اللهفان له ١/ ٥٧. والصواعق المنزلة له ١/ ٧٠ ـ بتحقيق د. أحمد عطية الغامدي ود. علي ناصر فقيهي ـ . والمنار المنيف في الصحيح والضعيف له ص ٨٥ ـ ٨٦. والبداية والنهاية لابن كثير ١٣/ ٥٥ . وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢١/ ٥٠١. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٥/ ٤٠).

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ٢٧٢.

(٤) هو إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصفهانيّ.
انظر عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ٢/ ٢٦.

موته، ذكر فيها أنّه رجع عن مذهب الكلام إلى طريقة السلف، وأنّه يُسلّم لما ورد في النصوص الشرعيّة من الصفات، ويثبتها على الوجه اللائق بجلال الله سبحانه وتعالى[1].

وبإيراد أمثال هذه النصوص عن تخبّط علماء الكلام، وتحيّرهم، ورجوع بعضهم، يتّضح خطأ ما عليه أهل الكلام من تقديم عقولهم على النصوص الشرعيّة؛ فالشكّ والاضطراب والاختلاف والريب والتناقض الذي عندهم، أكبر شاهد على أنّ عقولهم القاصرة لا تصلح لمعارضة كلام الله العليم الخبير، وأنّ القول بتقديم النقل الصحيح على العقل أوجه من قول المبتدعة بتقديم العقل عليه..

وفي رجوع هؤلاء إقامة للحجة على أتباعهم، ومن اغترّ بأقوالهم، وتحفيز لهم على أن لا يركنوا إلى مذهبهم الباطل، ولا يخجلوا من الرجوع عنه، بل يَدَعوا التعصّب والهوى جانبًا، ويلزموا الحق طلبًا للتوفيق والهدى.

والله لم نكذب عليهم إنّنا وهُمُ لدى الرحمن مختصمان[2]

*****

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير ١٣/٥٥. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٥/٤٠. ولسان الميزان لابن حجر ٤/٤٢٩. وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ٢/٢٦ ـ ٢٨.

(٢) من نونيّة الحافظ العلامة ابن القيم رحمه الله. (انظرها بشرح الهراس ٢/١١٨).

المسألة الرابعة: (صياغة القانون الشرعيّ الذي عارض شيخ الإسلام رحمه الله به القانون الكليّ).

بعد أن فرغ شيخ الإسلام رحمه الله من ذكر الأسباب الموجبة لتقديم الشرع، وكان قد أشار قبلاً إلى أن قانونهم الكليّ يُقابل بقانون شرعيّ مستقيم، صاغ معارضة قانونهم في موضع آخر بقوله:

«إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأنّ الجمع بين المدلولين جمعٌ بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأنّ العقل قد دلّ على صحّة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنّا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضًا للنقل؛ لأنّ ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبًا عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه»[1].

وهذا واضح؛ فالعقل هو الذي دلّ على صدق النقل وصحّته وثبوت ما جاء به في نفس الأمر...

فلو قيل: إنّ العقل عارض هذا النقل، لكان ذلك قدحًا في العقل الدّال على النقل من باب أولى، فلم يجز أن يُتّبع بحال، فضلاً عن أن يُقدّم، «فصار تقديم العقل على النقل قدحًا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله»[2].

ومثّل شيخ الإسلام رحمه الله لذلك برجلٍ «شهد لرجلٍ بأنّه صادق ولا يكذب، وشهد له بأنّه قد كذب، فكان هذا قدحًا في شهادته مطلقًا

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٧٠.
(٢) المصدر نفسه ١/ ١٧١.

وتزكيته، فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية»[1].

وكذا العقل دلّ على النقل أوّلاً، ثمّ قدح فيه ثانيًا؛ فلا يصلح أن يكون معارضًا للسمع بحال.

والخلاصة: أنّ «من أقرّ بصحة السمع، وأنّه علم صحّته بالعقل، لا يمكنه أن يعارضه بالعقل البتّة؛ لأنّ العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرّة أخرى بفساده، كانت دلالته متناقضة، فلا يصلح لا لإثبات السمع، ولا لمعارضته»[2].

*****

---

(١) المصدر نفسه ١/ ١٧١.

(٢) المصدر نفسه ١/١٧٧.

المطلب الثالث: الشرع الصحيح والعقل الصريح غير متعارضين[1]:

ممّا ينبغي معرفته واعتقاده: أنّ نصوص الكتاب العزيز، والسنّة النبويّة الصحيحة، لا يُعارضها شيء من المعقولات الصريحة؛

فإن حصل بينهما تعارض، فسببه:

أ ـ فسادٌ في العقل..

ب ـ أو عدم ثبوت في النصّ..

فالعقل لو استقام، ولم يُشَب بشيء من الهوى أو التعصّب، فمحالٌ أن يُناقض الوحي؛ لأنّ ربّ الفطرة والعقل هو منزّل الشرع، وواهب العقل، فهو مصدر ذلك كلّه؛

قال الله تعالى: ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ** ﴾[2].

والقياس العقليّ من الميزان.

فالميزان مع الكتاب، و«كلاهما في الإنزال أخوان، وفي معرفة الأحكام شقيقان، وكما لا يتناقض الكتاب في نفسه، فالميزان الصحيح لا يتناقض في نفسه، ولا يتناقض الكتاب والميزان، فلا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة، ولا دلالة الأقيسة الصحيحة، ولا دلالة النصّ الصريح والقياس الصريح. بل كلّها متصادفة متعاضدة متناصرة، يُصدّق بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، فلا يُناقض القياس الصحيح النصّ الصحيح أبدًا»[3].

---

(١) ما سبق كان جدلاً وافتراضًا وتنزّلاً. وفي هذا المطلب بيان لحقيقة التلازم والتوافق والتعاضد بين العقل والنقل، وهو ما حرص شيخ الإسلام رحمه الله على إيضاحه، ولأجله ألّف كتابه: «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول».

(٢) سورة الحديد، جزء من الآية ٢٥. (٣) إعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٣٣١.

وقال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٦/ ٣٠٠: «القياس الصحيح من الميزان».

وهذا هو مذهب سلف هذه الأمّة رضي الله عنهم : لا يدّعون التعارض بين الدليل العقليّ الصريح، والدليل النقليّ الصحيح، بل ينفون هذا التعارض الذي تخيّله علماء الكلام المتأثرون بفلسفة اليونان. .

فمُحال عندهم أن يتعارض نقلٌ صحيح، مع عقلٍ صريح، فإن تعارضا: فلضعفٍ في النقل، أو فسادٍ في العقل.

يقول الحافظ العلامة ابن القيّم رحمه الله:

وإذا تعارض نص لفظ وارد ... والعقل حتى ليس يلتقيان

فالعقل إما فاسد ويظنّه ... الرائي صحيحًا وهو ذو بطلان

أو أنّ ذاك النص ليس بثابت ... ما قاله المعصوم بالبرهان[1].

وهذا ما قرّره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وردّ به على القانون الكلّي الفاسد الذي بُني على وهم تعارض العقل والنقل؛

يقول رحمه الله: «. . القياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله، وأنّه لا يجوز قطّ أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نصّ ثابت عن الرسل وقياس صحيح ـ لا قياس شرعيّ ولا عقليّ ، ولا يجوز قطّ أنّ الأدلة الصحيحة النقليّة تخالف الأدلة الصحيحة العقليّة، وأنّ القياس الشرعيّ الذي روعيت شروط صحّته يُخالف نصًا من النصوص، وليس من الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد. . »[2].

وقد قعّد ـ رحمه الله ـ في إثبات التعاضد بين العقل الصريح والنقل الصحيح قواعد عظيمة، تتلخّص فيما يأتي:

---

(١) القصيدة النونية لابن القيم ـ بشرح الهراس ـ ١/ ٣٥٠.

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣٧٣. وانظر تفسير سورة الإخلاص له ص ٣١١.

أولاً : العقل لا يُكذّب النقل ولا يُناقضه، بل هو مصدّقٌ له، وموافقٌ له، وشاهدٌ له. والأدلّة العقليّة الصحيحة لا تدلّ إلاّ على القول الحق[1].

ثانياً: ما جاء به الرسول ﷺ حقٌ محضٌ يتصادق عليه صريح المعقول وصحيح المنقول[2].

ثالثاً: الشرع لا يأتي بمحالات العقول، بل يجيء بمحارات العقول[3].

رابعًا: العقليّات المحدثة التي عارض أصحابها بها النقل باطلة بشهادة الشرع، والعقل الصريح يُخالفها، فهي باطلةٌ شرعًا وعقلاً؛ مناقضةٌ للعقل، ومنافيةٌ له؛ كما أنّها مناقضةٌ للدين، ومنافيةٌ له[4].

خامسًا: ضلال المبتدعة في العقليّات من جنس ضلالهم في السمعيّات؛ فهم لا يعتمدون فيما يقولونه على دليلٍ صحيحٍ لا سمعيّ ولا عقليّ، بل «يُثبتون دين المسلمين في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على أصول ضعيفة، بل فاسدة، ويلتزمون لذلك لوازم يُخالفون بها السمع الصحيح والعقل الصريح»[5]؛ فبعدهم عن المعقول الصريح كبعدهم عن المنقول الصحيح[6].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣. ومنهاج السنّة النبوية له ٣/ ٣٦٣.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٣٦٣.

(٣) انظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية٣١١.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٤٢، ٤٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٣١٦. والرسالة العرشيّة له ص ٣٣. ومنهاج السنّة النبويّة له ١/ ٢٣٧.

(٥) شرح العقيدة الأصفهانيّة لابن تيمية ص ٨٨. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٧/ ١٢٧، ٩/ ٢١٠، ٢١١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٥٢. ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مخطوط ـ ق ١٦٩/ب.

(٦) انظر: الاستغاثة لابن تيمية ص ٢٧٢.

سادسًا: من أثبت ما نفاه الله ورسوله ﷺ، أو نفى ما أثبت الله ورسوله ﷺ، فهو مخطئ عقلاً كما هو مخطئ شرعاً[1].

سابعًا: سبب توهّم التعارض بين العقل والنقل؛ إمّا فسادٌ في العقل، أو ضعفٌ في النقل[2].

وقد قرّر رحمه الله في العديد من مصنّفاته هذه القواعد العظيمة أتمّ تقرير، وردّ بها على القانون الكلّي.

ولبيان ذلك قسّمت هذا المطلب إلى ثلاث مسائل:

المسألة الأول: تلازم العقل والنقل:

يقرّر شيخ الإسلام رحمه الله في أغلب كتبه ثبوت التلازم بين الشرع والعقل..

ويؤكّد رحمه الله على أنّ العقل لا يُكذّب الشرع ولا يُناقضه، بل يشهد لصحّته ويؤيّده.. وهذه مقتطفات من عباراته ـ رحمه الله ـ في ذلك:

(١) يذكر رحمه الله أنّه ليس في دين المسلمين «ما يُخالف صحيح المنقول، ولا ما يُخالف صريح المعقول، ولاما يُناقض صحيح المنقول وصريح المعقول»[3].

(٢) كما يقرّر ـ رحمه الله ـ أنّه «كلّما تحقّقت الحقائق، وأعطي النظر والاستدلال حقّه من التمام، كان ما دلّ عليه القرآن هو الحقّ، وهو

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٦. والنبوات له ص ٢١٧.

(٢) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٥١٤، ٥١٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٩٠. وانظر: القاعدة المراكشية له ص ٤٥. وشرح حديث النزول له ١٧٦، ١٧٧. والفتوى الحموية الكبرى له ص ٣٤، ٣٥. ومجموع الفتاوى له ٣٣/ ١٧٢.

الموافق للمعقول الصريح»[1].

(٣) وأنّ «من سلك الطريق النبويّة السامية علم أنّ العقل الصريح مطابق للنقل الصحيح، وقال بموجب العقل في هذا وفي هذا»[2]؛ فأثبت ما أثبته الله لنفسه، وما أثبتته له رسله صلوات الله وسلامه عليهم من الأسماء والصفات.

(٤) وكذا «كلّ من كان إلى اتّباع الرسل أقرب، كان قوله أقوم وأقرب إلى صريح المعقول، وصحيح المنقول، ممّن هو أبعد منه عن متابعة الرسل؛ فإنّ المعقول الصريح لا يُدرك إلا على موافقة أقوال الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، لا على مخالفتها»[3].

ويضرب ـ رحمه الله ـ مثالاً لذلك بمن يثبت الصفات من المتكلّمين، ومن ينفي الصفات منهم، مبيّنًا: أنّ قول من يُثبت الصفات أقرب إلى الأدلة الشرعيّة، وإلى الأدلّة العقليّة ممّن ينفيها، وكلامهم في الإلهيّات أصحّ؛ لأنّ دلائل الحقّ وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض.

فيقول: «ومعلومٌ أنّ المتكلّمين القائلين بإثبات الصفات لله تعالى أقرب إلى الإسلام والسنّة من نفاة الصفات»[4].

بل «إنّ نفاة الصفات القائلين بحدوث السموات والأرض[5]، أقرب

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٨/ ٢٧.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٤٧.

(٣) المصدر نفسه ١/ ١١١. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/ ٢٤٨، ٧/ ١٤٣، ٢٣٨، ٨/ ٩١، ١٢٦، ٢٩٤، ٩/ ٢١٠ ـ ٢١١.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤٣.

(٥) كالمعتزلة والأشعريّة.

إلى الإسلام والسنّة من القائلين بقدم ذلك[1]. ومن كان إلى الإسلام والسنّة أقرب، كانت عقليّاته التي يُعارض بها النصوص الإلهيّة أقلّ بعدًا عن دين المسلمين»[2].

(٥) إنّ «من خالف صحيح المنقول، فقد خالف صريح المعقول»[3]، وكلّ كلامٍ خالف الكتاب والسنّة وإجماع السلف فهو: باطلٌ مخالفٌ للعقل والسمع[4].

وهذا حال كلام من خالف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ «فإنّه كما أنّ مكذّبٌ لما جاؤوا به من النبوّة والسمع، فهو مخالفٌ للحسّ والعقل»[5]؛ فقد فسدت على صاحبه الأدلّة العقليّة والنقليّة.

لذا فإنّ نفاة الصفات ليس معهم على نفيهم: لا عقلٌ، ولا سمعٌ، ولا رأيٌ سديد، ولا شرع؛ بل معهم مجرّد شبهات عقليّة يزعمون أنّها تُعارض النصوص السمعيّة.

وقد حاكموا النصوص إلى هذه الشبهات: فأفسدوها بالتحريف والتبديل، وسمّوا ذلك بـ «التأويل»، بعد أن أفسدوا عقولهم وعقول أتباعهم بزخرف الأباطيل[6].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ذلك: «ولقد تأملت

---

(١) كالفلاسفة الدهريّة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤٣. وانظر المصدر نفسه ٩/ ٢١٠، ٢١١.

(٣) المصدر نفسه ١/ ١٠٠.

(٤) انظر: قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٦٩. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٢٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٣١٦.

(٥) النبوات لابن تيمية ص ٤٣٣.

(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٢٩١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٨٤.

ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار؛ كمسائل التوحيد، والصفات، ومسائل القدر والنبوات، والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يُعلم بصريح العقل لم يُخالفه سمعٌ قطّ. . »[1].

فعدم المخالفة تدلّ على تطابق العقل الصريح والنقل الصحيح وتعاضدهما وتناصرهما. .

وهذا التطابق والتعاضد والتناصر بين العقل الصريح، والنصّ الصحيح، مرجعه إلى التلازم الحاصل بينهما، ومعلومٌ أنّ المتلازمين[2] لا يتعارضان. .

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام رحمه الله في الوجه التاسع والعشرين: «العقل ملزومٌ لعلمنا بالشرع، ولازمٌ له، ومعلومٌ أنّه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم نفي الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين؟

فإنّ هذا التلازم يستلزم أربع نتائج:

- فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا
- ومن نفيه نفي هذا،
- ومن ثبوت الملازم الآخر ثبوت ذلك.
- ومن نفيه نفيه. . »[3].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٤٧.

(٢) المتلازمان: يلزم من ثبوت كلّ منهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه. لذلك فهما لا يتعارضان، ولا يتناقضان، ولا يتنافيان، ولا يتضادّان.

(انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٧١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٦٨، ٢٦٩.

وهذا شأن كلّ شيئين بينهما تلازمٌ من الطرفين.

ثمّ شرع شيخ الإسلام رحمه الله يُبيّن هذا التلازم الحاصل من الطرفين:

فذكر أنّنا إذا كنّا قد عرفنا صحة السمع بعقولنا كما تقدّم[1]، «فمن المعلوم أنّ الدليل يجب طرده، وهو ملزومٌ للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه»[2]؛ فعدم الدليل المعيّن لا يلزم منه عدم المدلول المعيّن.

فالدليل العقليّ الذي نعلم به صحّة الشرع مستلزم للعلم بصحة الشرع، وعلمنا بصحة الشرع مستلزم للدلالة على صحة العقل، فيلزم من علمنا بصحة الشرع علمنا بصحة الدليل العقلي[3].

فكيف نعمد إلى المتلازمين المتصادقين، فنبطل أحدهما؟! متجاهلين أنّه يلزم من إبطال أحد المتلازمين بطلان الآخر.

المسألة الثانية: ما ورد في الشرع ممّا يُخالف العقل الصريح، فهو مكذوب، أو لم يفهم المخاطب مدلوله:

تقدّم أنّ العقل الصريح لا يعارض النصّ الصحيح بحال..

فإن تُوهّم التعارض بين العقل الصريح والنصّ: فإمّا لضعفٍ في

(١) قد تقدّم في المطلب الأول من هذا المبحث تفنيد دعوى الرازي وأتباعه التي نصّت على أنّ العقل هو أصل ثبوت السمع في نفس الأمر؛ أي ما فهمه العقل فهو الحقّ الذي لا جدال فيه، ويلزم منه ليّ أدلّة السمع لتوافق عقولنا القاصرة. وقد ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على ذلك، وبيّن أنّ العقل ليس أصلاً لثبوت السمع في نفس الأمر، بل هو دليلٌ على معرفة صحّة الشرع.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢٧٠.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٧٠، ٢٧١.

النصّ، أو لعدم فهمٍ له؛

فالمرء قد يسمع خبرًا يُعارِض عقله، فيظنّه صحيحًا، ولا يكون كذلك.

أو يسمع خبرًا يُعارض عقله، يفهم منه بعقله ما لا يدلّ عليه..

فيتوهّم في الحالتين أنّ العقل يُعارض هذا الخبر.

فدلّ هذا على أنّه لو وجد تعارض بين العقل والنقل:

- فلشبهة دخلت على العقل..

- أو لضعفٍ في النقل.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في الوجه الثامن من أوجه ردّه على قانون الرازي الكلي: «المسائل التي يُقال إنه قد تعارض فيها العقل والسمع، ليست من المسائل البيّنة المعروفة بصريح العقل؛ كمسائل الحساب، والهندسة، والطبيعيّات الظاهرة، والإلهيّات البيّنة، ونحو ذلك. بل لم ينقل أحدٌ بإسناد صحيح عن نبيّنا ﷺ شيئًا من هذا الجنس، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس، ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنّه كذب، أو في دلالة ضعيفة غلط المستدلّ بها على الشرع»[1].

ثمّ شرع شيخ الإسلام - رحمه الله - يذكر بعض الأحاديث التي ادّعى المخالفون معارضتها للعقل الصريح..

فمثّل للأحاديث الموضوعة المكذوبة: بحديث «عرق الخيل»، ولفظه:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١٤٨. وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/٤٣٢، ٤٣٣.

قيل: يا رسول الله! ممّ ربّنا؟ قال: «من ماء مرور[1]، لا من أرض ولا سماء، خلق خيلاً، فأجراها، فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق».

ومثّل للأحاديث الصحيحة التي لم يَفهم المخالف دلالتها: بحديث «مرضت فلم تعدني»، ولفظه: عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه، عن النبيّ ﷺ أنه قال: «إنّ الله عزّ وجلّ يقول يوم القيامة: يا ابن آدم! مرضتُ فلم تعدني. قال: ياربّ! كيف أعودك؟ وأنت ربّ العالمين. قال: أما علمت أنّ عبدي فلانًا مرض فلم تعده. أما علمت أنّك لو عدته لوجدتني عنده؟. يا ابن آدم! استطعمتك فلم تطعمني. قال: يارب! وكيف أطعمك؟ وأنت ربّ العالمين. قال: أما علمت أنّه استطعمك عبدي فلانٌ فلم تطعمه؟ أما علمت أنّك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟. ياابن آدم! استسقيتك فلم تسقني. قال: يارب! كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين. قال: استسقاك عبدي فلانٌ فلم تسقه. أما إنك لو سقيته وجدتَ ذلك عندي»..

وسيأتي تخريجهما:

(١) أما حديث «عرق الخيل»:

فهو حديث موضوع مكذوب[2]، وضعه محمّد بن شجاع؛ ابن الثلجي، ليطعن على أهل الحديث؛ إذ كان من ديدنه أن يضع الحديث

---

(١) لم أقف على كلمة «مرور» في كتب اللغة. فلعلها «ممرور»؛ وهو الذي أصابته المرارة. (الصحاح للجوهري ٢/ ٨١٤). وهو الأشبه والله أعلم.

(٢) انظر: الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي ٢/ ٢٦٠، ٦/ ٢٩١. والموضوعات لابن الجوزي ١/ ١٠٥ ـ ١٠٦. ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٣/ ١٧٣. واللآلئ المصنوعة للسيوطي ١/ ٣. وتنزيه الشريعة المرفوعة للكناني ١/ ١٣٤. وتذكرة الموضوعات للهندي ص ٢٩١.

في التشبيه. ثم ينسبه إلى أهل الحديث، ليصمهم بما رماهم به أعداؤهم من التجسيم والتشبيه[1].

وقد كان مبتدعًا صاحب هوى[2]؛ إذ كان معتزليًا يقول بخلق القرآن[3]، ويحتال في إبطال الأحاديث الصحيحة نصرةً للرأي[4].

والذي حمله على وضع هذا الحديث:

١ ـ رغبته في نصرة مذهبه الجهميّ الاعتزاليّ، وتأييد رأيه في القرآن..

٢ ـ رمي أهل الحديث بتهمة التجسيم التي برأهم الله منها.

وفي ذلك يقول الحافظ الذهبي رحمه الله في ترجمة ابن الثلجي بعد أن ذكر حديث «عرق الخيل» الذي رواه: «هذا مع كونه من أبين الكذب، هو من وضع الجهميّة[5]، ليذكروه في معرض الاحتجاج به على أنّ «نفسه» ـ تعالى ـ اسم لشيء من مخلوقاته، فكذلك إضافة كلامه إليه من

---

(١) انظر: الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي ٢/ ٢٦٠، ٦/ ٢٩١. والموضوعات لابن الجوزي ١/ ١٠٥. ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٣/ ١٧٣. وتهذيب التهذيب لابن حجر ٩/ ٢٢٠. وتذكرة الموضوعات للهندي ص ٢٩١.

(٢) انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٩/ ٢٢٠.

(٣) انظر: ميزان الاعتدال للذهبي ٣/ ٥٧٧ ـ ٥٧٩. ولسان الميزان لابن حجر ٦/ ٦٩٢. وتهذيب التهذيب له ٩/ ٢٢٠.

(٤) انظر المصادر نفسها.

(٥) قول الذهبي: «من وضع الجهميّة»، ليس فيه تبرئة لابن الثلجيّ من ذلك؛ فقد اتّهمه أئمة الجرح والتعديل بوضعه؛ منهم ابن عدي، وابن الجوزي، وابن تيمية، بل والذهبي نفسه بصنيعه؛ حيث أورد هذا الحديث في ترجمته ابن الثلجي. وقول الذهبي عن الحديث: «من وضع الجهميّة»، يُدخله فيهم؛ إذ هو جهميّ؛ فقد تقدّم أنّه يقول بخلق القرآن، وكلّ من قال بخلق القرآن فهو جهميّ.

هذا القبيل؛ إضافة ملك وتشريف؛ كبيت الله، وناقة الله. ثمّ يقولون: إذا كان نفسه تعالى إضافة ملك، فكلامه بالأولى»[1].

والنفس تجمع الصفات كلّها، فإذا نَفَوْا النفس، نَفَوْا سائر الصفات، وإذا نُفيت الصفات جميعًا، كان لا شيء[2]..

«وبكلّ حال، فما عدّ مسلمٌ هذا في أحاديث الصفات؛ تعالى الله عن ذلك، وإنّما أثبتوا النفس بقوله: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[3]»[4].

بل إنّ الأئمة صرّحوا أنّ مثل هذا الحديث لا يضعه مسلمٌ، بل ولا عاقل[5].

فهو إذًا: حديث موضوع مكذوب، بشهادة أهل العلم، ولم يأخذ به أهل السنة في إثبات صفة النفس لله تعالى - لأنّهم لا يستدلون بالأحاديث الضعيفة على مسائل الاعتقاد، فكيف إذا كانت موضوعة، بل أثبتوها بنص القرآن الكريم بلا تمثيل ولا تكييف ولا تجسيم.

٢ - أمّا الحديث القدسي: «يا ابن آدم! مرضت فلم تعدني..»

فهو حديث صحيح، أخرجه الإمام مسلمٌ في صحيحه[6]..

وهو على ظاهره، يُفسّر بعضه بعضًا، وهو «خطاب مفسّر، مبيّنٌ أنّ الربّ عزّ وجلّ ليس هو العبد، ولا صفته صفة، ولا فعله فعله، أكثر ما

---

(١) ميزان الاعتدال للذهبي ٣/ ٥٧٩.

(٢) انظر نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية - مخطوط - ق ٧٦/أ.

(٣) سورة المائدة، جزء من الآية ١١٦.

(٤) ميزان الاعتدال الذهبي ٣/ ٥٧٩.

(٥) انظر: الموضوعات لابن الجوزي ١/ ١٠٥. واللآليء المصنوعة للسيوطي ١/ ٣. وتنزيه الشريعة للكناني ١/ ١٣٤.

(٦) ٤/ ١٩٩٠، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض.

فيه: استعمال لفظ الجوع والمرض مقيّدًا مبيّنًا للمراد، فلم يُطلق الخطاب إطلاقًا. وأيضًا فقد علم المخاطب أنّ الربّ تعالى لا يجوع ولايمرض، فلم يكن فيه تلبيس؛ لا من جهة السمع، ولا من جهة العقل. بل المتكلّم بيّن فيه مراده. والمستمع له لم يشتبه عليه»[1].

قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: «فجعل جوع عبده جوعه، ومرضه مرضه؛ لأنّ العبد موافقٌ لله فيما يُحبّه ويرضاه ويأمر به وينهى عنه. وقد عُرف أنّ الربّ نفسه لا يجوع ،ولا يمرض»[2] فلا يجوز لعاقل أن يقول: إنّ دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا لسمع، «إلا من يظنّ أنّه قد دلّ على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى. ومن قال كذلك: فقد كذب على الحديث. ومن قال: إنّ هذا ظاهر الحديث، أو مدلوله، أو مفهومه، فقد كذب؛ فإنّ الحديث قد فسّره المتكلّم به، وبيّن مراده بيانًا زالت به كلّ شبهة، وبيّن فيه أنّ العبد هو الذي جاع وأكل، ومرض وعاده العوّاد، وأنّ الله سبحانه لم يأكل ولم يُعَد»[3].

ومن القواعد التي قعّدها شيخ الإسلام رحمه الله: أنّه «إذا كان في كلام الله ورسوله كلامٌ مجملٌ، أو ظاهر قد فَسَّر معناه، وبَيَّنه كلام آخر متّصل به، أو منفصل عنه، لم يكن في هذا خروجٌ عن كلام الله ورسوله، ولا عيب في ذلك ولا نقص»[4].

وهذا الحديث «قد قرن به الرسول ﷺ بيانه، وفسّر معناه، فلم يبق في ظاهره ما يدلّ على باطل، ولا يحتاج إلى معارضة بعقل، ولا تأويل

---

(١) الردّ على البكري لابن تيمية ص ١٧٤.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/٢٠٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٥٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٣٢.

يُصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليلٍ شرعي»[1].

فهو إذًا صريح «في أنّ الله سبحانه وتعالى لم يمرض، ولم يجع، ولكن مرض عبده، وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسّرًا ذلك بأنّك «لو أطعمته لوجدت ذلك عندي» و «لو عدته لوجدتني عنده» فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل»[2].

فلا حجّة في هذا الحديث لمن «يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يُخالف الظاهر، ولا يكون كذلك»[3].

و«السلف والأئمة لم يكونوا يسمّون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفرٌ وضلال»[4].

ومن فهم منه الكفر والضلال، فإنّما أُتي من جهة فساد عقله، وسوء فهمه، فالعيب والنقص من سماته وصفات كلامه، أمّا كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ فهما منزّهان عن ذلك.

وكم من عائبٍ قولاً صَحيحًا وآفته من الفهم السقيم[5]

المسألة الثالثة: كلّ ما عارض النقل الصحيح من العقليّات، فالعقل

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢٣٣.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٧٣. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٢٣٥، ٢٣٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ٢٠٦.

(٣) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٦٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) القائل هو أبو الطيب المتنبي. انظر شرح ديوان المتنبي ـ وضعه عبد الرحمن البرقوني ـ ٤/ ٢٤٦.

يعلم فساده.

تبيّن فيما تقدّم أنّ الأدلة العقليّة والسمعيّة متوافقة ومتلازمة، وغير متناقضة، وأنّ التعارض قد يحدث «فيما يظنّه بعض الناس دليلاً، وليس بدليل؛ كمن يسمع خبرًا فيظنّه صحيحًا، ولا يكون كذلك، أو يفهم ما لا يدلّ عليه»(١).

وهذا قد تقدّم في المسألة السابقة.

ولكن ثمّة أمرٌ ثالثٌ أُتِيَ أهلُ البدع نفاةُ الصفات من قبله، فزلّت أقدامهم بسببه، ووقعوا في التناقض والارتباك والحيرة؛

وهو ما يُعرف بالشبهات العقليّة التي يدّعي أصحابها أنّها براهين قطعيّة انقدحت في أذهانهم، فصارت عندهم ـ مقدّمات مسلّمة يظنّونها عقليّات أو برهانيّات(٢)، وهي في حقيقتها مجرّد نظريّات(٣)، وليس لها ضابط، وليست منحصرة في نوع معيّن؛ بل إنّها تشتمل على أقوال فاسدة، وظنون كاذبة، مخالفة للشرع والعقل(٤)، يَزعم أصحابها أنّها تعارض ما أخبرت به الرسل من أسماء الله تعالى وصفاته، ويعتقدون أنّ الواجب تجاه ما توهّموه من التعارض بينها وبين عقولهم، تقديم ما ارتأوه بعقولهم وظنونهم وأهوائهم عليها(٥).

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٥١٤.

(٢) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٢٩١، ١٢/ ٤٦٥.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/ ١٤.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٦٧. والردّ على المنطقين له ص ١١٤.

(٥) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢/ ٧، ٦/ ٥١٥. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٢، ٣٣. والفتاوى المصريّة ٥/ ١٦٩. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٦٩.

لذلك تجدهم يُعارضون بآرائهم الباطلة، وظنونهم الكاذبة، وأهوائهم الفاسدة: ما تواتر عن رسول الله ﷺ، وأتباعه من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان[1]؛

فهم ممّن قال الله تعالى فيهم: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ**﴾[2].

فتراهم ينفون أسماء الله تعالى وصفاته، و «ليس معهم على نفيهم لا عقل ولا سمع ولا رأي سديد، ولا شرع، بل معهم شبهات، يظنّها من يتأملها بيّنات، ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾[3]، ولهذا تغلب عليهم الحيرة والارتياب والشك والاضطراب»[4].

وقد خرجوا بتقديم عقولهم على قول الله تعالى، وقوله رسوله ﷺ عن سواء السبيل، وفرّوا من شيء، فوقعوا في نظيره، بل وفي شرٍّ منه؛ فروا من التشبيه - في زعمهم - ولم يفهموا من الصفة إلا ما يليق بالمخلوق، فوقعوا في نظير ما فرّوا منه رغمًا عنهم، بل وقعوا في شرٍّ منه حين مثّلوا الله بالعدم؛ بتعطيلهم الله تعالى عن صفاته، فصادموا حقائق الأدلّة، والبراهين العقليّة والسمعيّة، وتنكّروا لها، «ثمّ ادّعوا أنّ معهم دلالات عقليّة تُعارض الآيات السمعيّة، فحرّفوا الآيات، وبدّلوها، بعد أن أفسدوا العقول بزخرف الأباطيل»[5].

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) سورة النجم، جزء من الآية ٢٣. وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٤٦٥.

(٣) سورة النور، جزء من الآية ٣٩.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٢٩١.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٨٤. وانظر المصدر نفسه ٥/ ٢٦.

ولو أمعنوا النظر لأيقنوا أنّ الله أنّ لا يُقاس بشيء من مخلوقاته ـ فهو لا مثل له و لا كفوء ولاندّ ـ ولسوّوا ـ حينئذٍ ـ بين المتماثلات، وفرّقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات الصريحة، لا العقليّات المخالفة المختلفة[1].

والمتأمّل لشبهاتهم يُدرك أنْ ليس لديهم دليلٌ عقليٌ واحدٌ ـ في نفي الصفات ـ اتفقوا على مقدّماته، وإنّما يشتركون في نفي الصفات كاشتراك المشركين وأهل الكتاب في تكذيب الرسول ﷺ[2].

وديدنهم في حال الاختلاف والتنازع: الردّ إلى مقاييس أصولهم المبتدعة بعقولهم، وما ابتدعوه من المقالات الفاسدة، لا إلى الله ورسوله ﷺ[3].

وهذا هو سبيل الضلال والبدعة والجهل ـ كما قال شيخ الإسلام رحمه الله ـ: أن يعدل الرجل عن الحقّ الذي جاء به رسول الله ﷺ، ثمّ يبتدع «بدعةً برأي رجال وتأويلاتهم، ثمّ يجعل ما جاء به الرسول ﷺ تبعًا لها، ويحرّف ألفاظه، ويتأوّل على وفق ما أصّلوه»[4].

وهذه الجهليات ـ كما يُسمّيها شيخ الإسلام رحمه الله[5] تنحصر في ثلاث طرق، تعود إليها جميع الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٢٩١. والعقيدة التدمرية له ص ١٩.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٩٣، ٥/ ٢١٩، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٩٠، ٣٤٧، ٦/ ١٨٤، ١٩١. ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مخطوط ـ ق ٣٣٩/أ.

(٣) انظر: الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص ٢٣. والنبوات له ص ٢٠٣.

(٤) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ٣١١.

(٥) انظر: القاعدة المراكشية لابن تيمية ص ٤٥. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٧.

في الصفات، كما نصّ شيخ الإسلام رحمه الله على ذلك في عدّة مواضع من مؤلّفة القيّم؛ «درء تعارض العقل والنقل»، أو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»[1]؛ وهي:

١ ـ طريقة الأعراض.

٢ ـ وطريقة التركيب.

٣ ـ وطريقة الاختصاص.

وقد أفردت للكلام على كلّ طريقة من هذه الطرق بابًا من الأبواب اللاحقة من هذه الرسالة..

والقصد من ذكرها في هذا الباب: التنبيه على ما نبّه عليه شيخ الإسلام رحمه الله أثناء ردّه على القانون الكلّي؛ وهو: بيان أنّ هذه الطرق لا تقوى على معارضة النقل الصحيح بحال، والعقل الصريح يناقضها؛ فهي فاسدة في نفسها، ومحكومٌ عليها بالفساد من قبل العقل الصريح[2].

وهذه الأمور؛ أعني:

١ ـ فساد هذه العقليّات المبتدعة في نفسها،

٢ ـ وفسادها بحكم العقل الصريح عليها،

٣ ـ وفسادها بحكم النقل الصحيح عليها، وعدم المعارض العقلي،

٤ ـ صحة النقيض؛ وهو موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: يدلّ على فساد مناقضه:

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠، ٨/٢٤.

(٢) وسيأتي الكلام عنها مفصّلاً في الأبواب الثلاثة اللاحقة إن شاء الله تعالى.

نبّه عليها شيخ الإسلام رحمه الله في أربعة من الوجوه التي ردّ بها على القانون الكلّي[1]، وهي:

أوّلاً: الوجه الثاني عشر: وبيّن فيه شيخ الإسلام رحمه الله أنّ العقل الصريح قد حكم على ما عارض الشرع من العقليّات بالفساد والبطلان؛

فقال رحمه الله: «إنّ كلّ ما عارض الشرع من العقليّات، فالعقل يعلم فساده، وإن لم يُعارِض العقل، وما عُلِمَ فساده بالعقل لا يجوز أن يُعارَض به لا عقلٌ ولا شرع»[2].

وقد قال بنحوٍ من هذا الكلام في مصنّفات أخرى كثيرة من مصنّفاته القيّمة[3].

فمن ذلك قوله: «القول كلّما كان أفسد في الشرع، كان أفسد في العقل، فإنّ الحقّ لا يتناقض، والرسل إنّما أخبرت بالحقّ، والله فطر عباده على معرفة الحقّ، والرسل بُعثت بتكميل الفطرة، لا بتغيير الفطرة قال تعالى: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾**[4]، فأخبر أنّه سيريهم الآيات الأفقيّة والنفسيّة المبيّنة؛ لأنّ القرآن

---

(١) وهي: الوجه الثاني عشر (انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٩٤)، والوجه السابع عشر (انظر درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٠٨ ـ ٢٨٠)، والوجه الثامن عشر (انظر درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٨٠ ـ ٣٢٠)، والوجه التاسع عشر (انظر درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٢٠ ـ إلى آخر المجلد الأول، والمجلدات: الثاني، والثالث، والرابع، بأكملها).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٩٤.

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٤٣٣. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٦ـ . ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٢٣٧، ٢/ ١٥٢. وشرح العقيدة الأصفهانيّة له ص ٨٨ . ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مخطوط ـ ق ١٦٩/ ب. والرسالة العرشيّة له ص ٣٣.

(٤) سورة فصّلت، جزء من الآية ٥٣.

الذي أخبر به عباده حقّ، فتتطابق الدلالة البرهانيّة القرآنيّة والبرهانية العيانيّة، ويتصادق موجب الشرع المنقول، والنظر المعقول»[1].

أمّا العقليّات المحدثة المخالفة للشرع، فهي: باطلة شرعًا،

وما كان باطلاً شرعًا كان باطلاً عقلاً لتعاضد أدلة الشرع مع أدلة العقل وتناصرها، وعدم اختلافها وتناقضها ـ كما تقدّم.

فعُلِمَ إذًا: أنّ العقليّات المحدثة باطلة شرعًا وعقلاً، وأنّ «القائل بها مخالفٌ للعقل والشرع، من جنس أهل النّار الذين قالوا: ﴿**لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾[2]، وهكذا شأن جميع البِدَع المخالفة لنصوص الأنبياء، فإنّها مخالفة للسمع والعقل، فكيف ببدع الجهميّة المعطّلة التي هي في الأصل من كلام المكذّبين للرسل»[3].

ثانيًا: الوجه السابع عشر: وبيّن فيه شيخ الإسلام رحمه الله أنّ هذه العقليّات المحدثة قد بُنِيَت على أقوالٍ مشتبهة مجملة، تشتمل على حقّ وباطل؛ فيه ما يوافق العقل والسمع، وفيه ما يُخالفهما[4].

فقال: «الذين يُعارضون الكتاب والسنّة بما يُسمّونه عقليّات، من الكلاميّات والفلسفيّات ونحو ذلك، إنّما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة، تحتمل معاني متعدّدة، ويكون ما فيها من الاشتباه لفظًا ومعنى يُوجب تناولها لحقّ وباطل، فبما فيها من الحقّ يُقبل ما فيها

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٠٠، ٣٠١ . وانظر: كتاب الصفديّة له ٢/ ١٥٧، ١٥٨ . ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٣١٩.

(٢) سورة الملك، جزء من الآية ١٠.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٠.

(٤) وقد جعل هذه الأقوال سببًا في وقوع النزاع والاشتباه والتفرق والاختلاف. (انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٦٩).

من الباطل، لأجل الاشتباه والالتباس، ثمّ يُعارضون بما فيها من الباطل، نصوصَ الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم»[1].

وقول شيخ الإسلام رحمه الله عن المبتدعة: «.. إنّما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة، تحتمل معاني متعدّدة..»: إشارة منه إلى الألفاظ المجملة؛ مثل: لفظ «التوحيد» الذي قصد به المبتدعة نفي صفات الله تعالى[2]، ولفظ الجسم، ولفظ التركيب، ونفى المبتدعة لأجلهما صفات الله تعالى[3]، ولفظ العرض، ونفى المبتدعة لأجله صفات الله أيضًا[4]، ولفظ الجهة، ولفظ التحيّز، ونفى المبتدعة لأجلهما صفتيّ العلوّ، والرؤية[5]،.. إلخ: فإنّها كلّها من الأقوال المجملة المتشابهة المشتملة على حقّ وباطل، والتي وقع اللبس بسبب نفيها مطلقًا، أو إثباتها مطلقًا. ولو استفسرت من المبتدعة عن مرادهم بهذه الألفاظ، لتبيّن لك أنّهم يريدون ما يدلّ على مرادهم مما هو باطلٌ من معانيها، وحقيقة قولهم: تعطيل الباري جلّ وعلا عن بعض صفاته، أو كلّها.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الأدلّة التي نهى الله تبارك وتعالى فيها عن لبس الحقّ بالباطل؛ مشيراً بذلك إلى صنيع هؤلاء الذين يبنون أمرهم على أقوال مجملة يلبسون بها الحق بالباطل، وعقّب على ذلك بقوله: «والله تعالى قد أمرنا أن نتدبّر القرآن، وأخبر أنّه أنزله لنعقله، ولا يكون التدبّر والعقل إلا لكلامٍ بيّن المتكلم مراده به. فأمّا من تكلّم بلفظٍ يحتمل معاني كثيرة، ولم يُبيّن مراده منها: فهذا لا يُمكن أن

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٠٩.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٢٤.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٣٨.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٧٣.

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٥٠، ٧/ ٧٣، ٧٤

يُتدبّر كلامه ولا يعقل.

ولهذا تجد عامّة الذين يزعمون أنّ كلام الله يحتمل وجوهًا كثيرة، وأنّه لم يُبيّن مراده من ذلك، قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله»[1].

فالذين يعدلون عمّا جاء به الرسول ﷺ، إلى ما يظنونه من المعقول،ـ وهم أبعد النّاس عن المعقول الصريح؛ لأنّ المعقولات الصريحة ليست إلا بعض ما أخبر به الرسول ﷺ [2] ـ يعمدون إلى ألفاظٍ مشتبهة مجملة تحتمل وجوهًا كثيرة، تُلجئهم إلى أقوال فاسدة مخالفةً للشرع والعقل، ويتركون العلم النافع الذي لا يُعطى إلا لمن اتّبع الكتاب والسنّة، فيتخبّطون، ويتشككون، وينتهي أمرهم إلى الحيرة والارتياب.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في ذلك: «جماع الفرقان بين الحقّ والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغيّ، وطريق السعادة والنجاة، وطريق الشقاوة والهلاك: أن يُجعل ما بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه: هو الحقّ الذي يجب اتباعه ـ وبه يحصل الفرقان والهدى، والعلم والإيمان ـ فيصدّق بأنّه حقّ وصدق، وما سواه من كلام سائر النّاس يُعرض عليه؛ فإن وافقه فهو حقّ وإن خالفه فهو باطل. وإن لم يُعلم: هل وافقه، أو خالفه؛ لكون ذلك الكلام مجملاً لا يُعرف مراد صاحبه، أو قد عُرف مراده، ولكن لم يعرف: هل جاء الرسول ﷺ بتصديقه، أو تكذيبه: فإنَّه يُمسك، فلا يتكلّم إلا بعلم، والعلم: ما قام عليه دليل،

(١) المصدر نفسه ١/٢٧٨، ٢٧٩. وانظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٦٩.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٨١.

والنافع منه: ما جاء به الرسول ﷺ . .»[1].

ثالثًا: الوجه الثامن عشر: وبيّن فيه شيخ الإسلام كذلك فسادَ وتناقضَ العقليّات المحدثة التي يُعارض المبتدعة بها الأدلة الشرعيّة[2].

وذكر رحمه الله أيضًا أنّ من أمعن النظر في أقوال المبتدعة الذين نَفَوْا بعقليّاتهم صفات الله عزّ وجلّ، وعارضوا بها نصوص الرسول ﷺ الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول، تبيّن له فساد هذه العقليّات، وعلم بالعقل الصريح صدق ما أخبر به الرسول ﷺ[3].

رابعًا: الوجه التاسع عشر: وفيه شرع شيخ الإسلام رحمه الله ببيان فساد العقليّات المحدثة، وحصرها ـ كما مرّ ـ في طرق ثلاث؛

١ ـ طريقة الأعراض.

٢ ـ وطريقة التركيب.

٣ ـ وطريقة الاختصاص.

وذكر كلامًا طويلاً بيّن فيه تضافر أدلة النقل الصحيح والعقل الصريح على إظهار فساد هذه الطرق.

وقد استغرق ذلك عدّة مجلدات[4].

ولو تأمّل المحقّق المنصف هذه الطرق لأدرك أنّها نتاج عقول قاصرة،

---

(١) الفرقان بين الحقّ والباطل لابن تيمية ص ٨٩. وهو في مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/ ١٣٥، ١٣٦.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٠ ـ ٣٢٠.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٢٩٥

(٤) حيث بدأ من المجلد الأول من درء تعارض العقل والنقل ص ٣٢٠، وانتهى بنهاية المجلد الرابع.

وترسّخ لديه أنّ العقل المخالف للشرع، الذي لم يسترشد بوحي الله، يكون معرّضًا للأخطاء؛ فتتقاذفه الآراء الفاسدة، فيأخذ بفكرة، ويطرح غيرها، ويتخبّط كخبط العشواء، ولا مجال لاستقامته إلا إذا استرشد بوحي الله تعالى.

ومن هداه الله تعالى إلى فهمِ قول السلف رحمهم الله، علم أنّهم:

- جمعوا محاسن الأقوال.
- وأنهم وصفوا ربّهم جلّ وعلا بغاية الكمال.
- وأنّهم هم المستمسكون بصحيح المنقول وصريح المعقول.
- وأنّ قولهم سليم من التناقض، وهو القول السديد الذي أرسل به رسله، وأنزل به كتبه[1]..

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/١٢٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/٣٠١.

المطلب الرابع: النقل الذي زعم المبتدعة أنّ العقل عارضه: قد عُلم بالاضطرار ثبوته وقطعية دلالته:

إنّ أمور السمع ـ التي زعم المعطلة أنّ العقل عارضها مثل إثبات الصفات لله جلّ وعلا،

ـ كعلوّه تعالى على خلقه،

ـ واستوائه على عرشه،

ـ وتكلّمه جلّ وعلا،

ـ ورؤية المؤمنين له في الآخرة،

ـ وغير ذلك من الصفات؛ كلّها ممّا عُلم بالاضطرار أن الرسول ﷺ قد أخبر بها، كما عُلم بالاضطرار صحّة نبوّته عليه السلام.

وما عُلم بالاضطرار: امتنع أن يقوم على بطلانه دليل، وامتنع أن يكون له معارض صحيح؛ لأنه لو قام على بطلانه دليل لم يبق لنا وثوقٌ بمعلومٍ أصلاً لا حسيّ، ولا عقليّ، وهذا يبطل حقيقة الإنسانية، بله الحيوانية المشتركة بين الحيوانات؛ فإن لها تمييزًا وإدراكًا للحقائق بحسبها[1].

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام رحمه الله في الوجه الثالث عشر من الأوجه التي نقض بها قانون الرازي الكلي: «الأمور السمعية التي يُقال: «إن العقل عارضها»؛ كإثبات الصفات، والمعاد، ونحو ذلك، هي ممّا عُلم بالاضطرار أنّ الرسول ﷺ جاء بها، وما كان معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً، مع كون الرسول ﷺ رسول الله حقًّا»[2].

---

(١) انظر مختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/ ٩٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٩٥.

فقد عُلم بالاضطرار صحّة نبوته ﷺ، وصدق رسالته، «فمن قدح في ذلك، وادّعى أنّ الرسول ﷺ لم يجئ به، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام»[1].

«وهذا الوجه في غاية الظهور، غنيّ بنفسه عن التأمّل، وهو مبنيّ على مقدمتين قطعيّتين؛

إحداهما: أن الرسول ﷺ أخبر عن الله بذلك.

الثانية: أنه ﷺ صادق.

ففي أيّ المقدمتين يقدح المعارض بين العقل والنقل»[2].

فمن قدح في ذلك كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام ـ كما تقدم شيخ الإسلام رحمه الله في ذلك .

وهاتان المقدّمتان ـ وهما:

١ ـ اعتقاد أنّه ﷺ أخبر عن الله تعالى، وأسمائه وصفاته، وأمور المعاد، وغيرها من المغيّبات.

٢ ـ وتصديقه فيما أخبر :

ممّا عُلم بالاضطرار من دين الإسلام؛

فمن لم يعتقد أنّ رسول الله ﷺ صادقٌ فيما أخبر،

أو لم يقرّ بما أخبرَ به،

فليس مؤمنًا بالرسول ﷺ.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٩٥.

(٢) الصواعق المرسلة لابن القيم ٣/ ٩٠٧.

وليس الأمر قاصراً على هذا: بل إنّ من اعتقد صدق رسول الله ﷺ، وصدَّقه فيما أخبر به باستثناء أنباء الغيب: ليس مؤمنًا بالرسول ﷺ؛ لأنّ من مستلزمات الإيمان به عليه الصلاة والسلام تصديقه في كلّ ما أخبر به دون استثناء.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام رحمه الله في الوجه الثالث والثلاثين: «نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه أوجب على الخلق تصديقه فيما أخبر به، وقطعهم بثبوت ما أخبر به[(١)]، وأنّه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنًا به، بل إذا أقرّ أنّه رسول الله ﷺ، وأنّه صادقٌ فيما أخبر، ولم يقرّ بما أخبر به من أنباء الغيب ـ لجواز أن يكون ذلك متيقّنًا في نفس الأمر بدليل لم يعلمه المستمع، ولا يمكن إثبات ما أثبته الرسول ﷺ بخبره، إلا بعد العلم بذلك[(٢)] ـ فإنّ هذا ليس مؤمنًا بالرسول ﷺ[(٣)]. وإذا كان هذا معلومًا بالاضطرار، كان قول هؤلاء المعارضين لخبره بآرائهم معلوم الفساد بالضرورة من دينه»[(٤)].

ويوضّح هذا ما ذكره شيخ الإسلام رحمه الله في الوجه الرابع عشر؛ حيث بيّن فيه أنّ أهل العلم ـ الذين عُنوا بميراث الرسول ﷺ، فتعلموا القرآن وتفسيره ونزوله وناسخه ومنسوخه، والسنة وشروحها ـ من الصحابة الكرام رضي الله عنهم، والتابعين لهم بإحسان «عندهم من

---

(١) وذلك باعتقادهم أنّ ما أخبرهم به عليه الصلاة والسلام فهو قطعيّ الثبوت.

(٢) مراده أنّ الدليل الشرعيّ لا يكون يقينيًا عند أهل الكلام إلا إذا انضمّ إليه دليل آخر عقليّ.

(٣) يقصد عدم إيمان من أقرّ بالرسول ﷺ وصدّقه فيما أخبر باستثناء خبره عن بعض الأمور الغيبية أو كلها.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٣٣٨، ٣٣٩.

العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ﷺ ومراده، ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، ولهذا كان كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس، والقبلة، وصيام شهر رمضان. وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر. ومعلومٌ أنّ النقل المتواتر يفيد العلم اليقينيّ؛ سواء كان التواتر لفظيًا أو معنويًا؛ كتواتر شجاعة خالد، وشعر حسّان . . »[1].

ومن اطّلع على أحوال الصحابة رضوان الله تعالى عنهم، وأحوال من تبعهم بإحسان، صار من المتواتر لديه أنهم كانوا أكمل الناس عقلاً، وأعدلهم قياسًا، وأصوبهم رأيًا، وأسدّهم كلامًا، وأصحّهم نظرًا، وأهداهم استدلالاً، وأكثرهم فقهًا، وأغزرهم علمًا، وأرجحهم فهمًا، وأتمّهم معرفةً بما ينقلونه، وأقلّهم تكلّفًا:

فهل يقبل بما قبلوا، ويُسلّم لما سلّموا، ولا يُعارض مالم يعارضوا، أم يتّبع طوائف النفاة الذين كذبوا ـ إمّا عمدًا، أو خطأً ـ على الله وعلى رسوله ﷺ، وعلى سلف الأمة وأئمتها، كما كذبوا ـ إمّا عمدًا، أو خطأً ـ على عقول النّاس، وعلى ما نصبه الله تعالى من الأدلّة العقليّة والبراهين اليقينيّة[2]، فعارضوا نصوص الكتاب والسنّة بمعقولاتهم الفاسدة، وردّوا ما أثبته الله لنفسه، وما أثبتته له رسله عليهم السلام من الصفات بآرائهم وظنونهم، مخالفين بصنيعهم هذا العقل الصريح والنقل الصحيح؟

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١٩٥.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٣٧٨، ٣٧٩.

الجواب: لو كان عاقلاً لامتنع أن يعارض هذا التواتر بشيء من الظنون والتوهّمات العقليّة، بل يُسلّم للصحابة رضي الله عنهم، وللتابعين لهم بإحسان، الذين همّتهم مشمّرة إلى طلب المطالب العالية؛ في مراعاة الأصول، وضبط القواعد، وشدّ المعاقد، لا لمن امتازوا عنهم بالتّكلف والحشو، والاشتغال بالأطراف، وطلب التأويل لمعاني نصوص الإثبات

ولا شك أنّ لدى أهل العلم الذين عُنوا بميراث الرسول ﷺ؛ من الصحابة ومن تبعهم بإحسان من علماء المسلمين معايير دقيقة تصل بهم إلى العلم اليقينيّ، بحيث لا يخطر ببالهم ما يخطر ببال أهل الكلام من أصحاب القانون الكليّ الفاسد ـ الذين يُصرّون على الطعن في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لوهم طرأ عليهم ـ بل يرون أنّ معارضة النصوص الشرعية بالآراء والأهواء من سمات المبتدعة أهلِ الكلام المذموم.

وما ذلك إلا لأنّ اعتقادهم للحقّ الثابت قوّى الإدراك عندهم وصحّحه؛ فكانوا كما قال الله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾**[1] **﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا . وَإِذًا لَآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا . وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾**[2].

(١) جزء من الآية ١٧، من سورة محمد ﷺ.

(٢) الآيات ٦٦ ـ ٦٨، من سورة النساء.

المطلب الخامس: الآثار والنتائج الفاسدة المترتبة على هذا القانون:

لمّا طبّق أصحاب هذا القانون قانونهم على أنفسهم، وأُعجبوا بعقولهم؛ فحملهم إعجابهم على القدح في نصوص كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والعدول عنها، والميل إلى أهواء الرجال ومقاييسهم.. لم يزدهم هذا التطبيق وهذا الميل إلا اختلافًا واضطرابًا وشكًّا وارتيابًا؛

فقد فتح عليهم هذا القانون أبوابًا من الشرّ كثيرة، وخلّف في الأمة نتائج وخيمة، وترك آثارًا سيئة، تمثلت في النقاط الآتية:

الأولى: أضعف ثقة كثير من المسلمين في كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ، وزرع الشكّ في نفوس أتباعه:

وذلك لأنّهم يبنون أمرهم على كلامٍ مجمل، يروج على كثير ممّن لم يعرفوا حقيقته..

فإذا قرؤوه فاعتقدوا مضمونه، ثم تُليت عليهم آيات الكتاب، وتبيّن لهم أنّ ما هم عليه مناقض للكتاب والسنّة، وترجّح لديهم - نتيجة اشتراطهم انتفاء المعارض العقليّ - تقديم عقولهم القاصرة على قول الله وقول رسوله ﷺ: حصل لهم الشكّ والرَيْب في نصوص الوحي. ونُكت المرض والارتياب في القلب[1].

حتّى إنّ من يعتقد صحّة كلامهم قد يطعن فيما جاء به الرسول ﷺ

---

(١) قد أخبر ربّنا جلّ وعلا عن المؤمنين أنّهم إذا تليت عليهم آياته ازدادوا إيمانًا بقوله: ﴿**إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانًا وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. أولئك هم المؤمنون حقًّا**﴾ (الأنفال: ٢ - ٤) وقوله: ﴿**وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانًا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون. وأمّا الذي في قلوبهم مرضٌ فزادتهم رجسًا إلى رجسهم وماتوا وهو كافرون**﴾ (التوبة: ١٢٤، ١٢٥).

من حيث يدري ولا يدري.

أ ـ لذلك صارت النصوص الشرعية عند أصحاب هذا القانون وأتباعهم مجرّد ظواهر لا يستفاد منها علمٌ يقينيّ؛ فآل أمرهم ـ معها ـ إلى التأويل أو التفويض المذمومين.

ومعلوم ما يشتمل عليه هذا الصنيع من قدحٍ في النصوص الشرعية.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في الوجه السادس عشر من أوجه ردّه على القانون الكلي: «غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله ﷺ بآرائهم من المشهورين بالإسلام: هو التأويل، أو التفويض»[1].

ويقول في موضع آخر ـ في الوجه الثالث والأربعين من أوجه الردّ ـ: «المعارضون للكتاب والسنّة بآرائهم لا يمكنهم أن يقولوا: إنّ كلّ واحدٍ من الدليلين المتعارضين هو يقينيّ، وقد تناقضا على وجهٍ لا يمكن الجمعُ بينهما؛ فإنّ هذا لا يقوله عاقلٌ يفهم ما يقول. ولكن نهاية ما يقولونه: إنّ الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين، وأنّ ما ناقضها من الأدلة البدعية ـ التي يسمونها العقليات ـ تفيد اليقين، فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة، التي يدْعون أنها براهين قطعية[2].

ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق، والإعراض عمّا جاء به الرسول ﷺ، والإقبال على ما يناقض ذلك . .»[3].

ب ـ وقد تدرجوا في تأويل النصوص الشرعية، أو تفويضها، حتى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٠١.

(٢) وهذا قد صرّحوا به في العديد من مصنّفاتهم؛ كما تقدّم نقل أقوالهم في ذلك.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/ ٣.

وصل بهم الأمر إلى التعطيل؛

فنفوا صفات الله تعالى وأفعاله، محتجين بشبهٍ عقلية؛ كالتجسيم، ونحوها..

ومن تأمّل كلامهم وجد حقيقة قولهم: «أنه لا يمكن التصديق بكلّ ما في الشرع. بل لا يمكن تصديق البعض إلا بعدم تصديق البعض الآخر»[1].

فلا يحتج ـ عند هؤلاء ـ بالنصوص الشرعية على شيء من المسائل العلمية..

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في الوجه الثامن والعشرين من أوجه نقضه للقانون الكلي: «حقيقة قول هؤلاء الذين يحوزون أن تعارضَ النصوص الإلهية النبوية بما يناقضها من آراء الرجال: أن لا يحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا يُستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله في الكتاب والسنة أخبارٌ يعارضها صريح العقل، ويجب تقديمه عليها من غير بيان من الله ورسوله للحقّ الذي يُطابق مدلول العقل، ولا لمعاني تلك الأخبار المناقضة لصريح العقل»[2]جاز أن يضطرد ذلك في بقية النصوص المتعلقة بالمسائل العلميّة؛ وفي هذا إبطال للوحي والرسالات السماويّة.

فالعقول ـ كما تقدم ـ مختلفة متفاوتة، فإذا عورضت نصوص الوحي بمعقولات متباينة مختلفة، أصبحت نصوص الوحي لا حرمة لها، بل ولا حجة فيها.

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢٨٧. في الوجه الثلاثين من أوجه الرد على القانون الكلي.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢٤٢.

بل إنّ تجويز مناقضة خبر الله وخبر رسوله ﷺ بالمعقولات: مستلزمٌ لعدم التصديق بشيء من أخبار الوحي..

وعدم التصديق بشيء من النصوص الشرعيّة من صفات الكفار والمنافقين، كما نصّ على ذلك شيخ الإسلام في الوجه الثاني والثلاثين بقوله: «القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها ـ من عقل، أو كشفٍ، أو غير ذلك ـ يوجب أن لا يُستدل بكلام الله ورسوله ﷺ على شيء من المسائل العلمية، ولا يصدق بشيء من أخبار الرسول ﷺ لكون الرسول أخبر به، ولا يُستفاد من أخبار الله ورسوله هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزمٌ لعدم الإيمان بالله ورسوله، وذلك متضمّن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام، كما أنّه في نفسه قولٌ فاسدٌ متناقضٌ في صريح العقل»[1].

لذلك نرى شيخ الإسلام يُسمّي هذه المعقولات الباطلة ـ التي يزعم أصحابها أنّها أصول الدين ـ: «أصول الجهل وأصول دين الشيطان»[2].

ويُبيّن رحمه الله أنّها تُخالف ما جاء به الرسول ﷺ، وأنّ المتأمّل يجدها وضعت لتكذيب الرسول ﷺ لا لتصديقه ـ كما يزعم أصحابها.

فيقول عنها: «ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول»[3]، و«ترتيب الأصول في تكذيب الرسول»[4].

ج ـ ولا يخفى ما في صنيع هؤلاء المبتدعة المعطّلة من قدح في الكتاب والسنة والرسول ﷺ؛

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية٥/ ٣٢٠. وانظر الفتوى الحموية الكبرى له ص ٢١.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥٢.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢٠٧.

فالله تعالى، أنزل القرآن،

وأخبر أنه جعله هدى وبيانًا للناس،

وأمر الرسولَ ﷺ أن يبلّغ البلاغ المبين،

وأن يبيّن للناس ما نُزّل إليهم،

وأمر بتدبّر القرآن وعقله،

ومع هذا فأشرف ما فيه ـ وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقًا لكل شيء، وهو بكلّ شيء عليم، أو عن كونه أمر ونهى، ووعد وتوعّد، أو ما أخبر به عن اليوم الآخر ـ لا يعلم أحدٌ معناه، فلا يُعقل ولا يتدبّر، ولا يكون الرسول ﷺ بيّن للناس ما نُزّل إليهم، ولا بلّغ البلاغ المبين»[1].

الثانية: إنّ هذا القانون فيه طعن واضح في الرسول ﷺ وإخوانه المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين:

أ ـ فإنّ من يعارض ما جاءت به الرسل صلوات الله عليهم أجمعين بعقله وهواه، زاعمًا أنّ عقله يناقض ذلك، ويوجب تقديم عقله على ما أخبرت به الرسل عليهم السلام: فقد بغى سبيل الله عوجًا، وقدّم عليها ما يرى أنه مستقيم من دليله العقليّ المبتدع..

ولازم فعله وصف سبيل الأنبياء بالاعوجاج، والميل عن الحق، ووصف سبيل المبتدعة بالاستقامة، وعدم الاعوجاج .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الوجه الثاني والعشرين من أوجه ردّه على القانون الكلي: «من زعم أن العقل الصريح الذي

(١) المصدر نفسه ١/ ٢٠٤.

يجب اتباعه يناقض ما جاء به الرسل وذلك هو سبيل الله، فقد بغى سبيل الله عوجًا؛ أي طلب لها العوج، فإنه طلب أن يبيّن اعوجاج ذلك وميله عن الحقّ، وأنّ تلك السبيل الشرعية السمعية المروية عن الأنبياء عوجًا لا مستقيمة، وأن المستقيم هو السبيل التي ابتدعها من خالف سبيل الأنبياء»[(١)].

ب ـ ولو فُتح باب معارضة ما أخبرت به الرسل عليهم السلام بالآراء والأوهام، لأمكن لكل أحدٍ أن لا يؤمن بشيء ممّا جاءت به الرسل؛

«إذ العقول متفاوتة، والشبهات كثيرة، والشيطان لا يزال يُلقي الوساوس في النفوس، فيمكن حينئذ أن يُلقي في قلب غير واحد من الأشخاص ما يناقض عامة ما أخبر به الرسول ﷺ وما أمر به»[(٢)].

ج ـ ويلزم من صنيع من يعارض ما أخبرت به الرسل عليهم السلام بالآراء والأهواء، أن يكون الرسل عليهم السلام ـ عنده ـ قد أضلوا الناس بتمويه الحقّ، أو بكتمه، وكلا الأمرين عصم الله تعالى رسله عنهما.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في الوجه الثالث والعشرين من أوجه ردّه على القانون الكلي: «من المعلوم أنّ الله أخبر أنه أرسل رسله بالهدى والبيان، لتخرج الناس من الظمات إلى النور..»[(٣)]...

ثمّ ساق رحمه الله الشواهد على ذلك، ثم قال: «وإذا كان كذلك، فيُقَال: أَمْرُ الإيمانِ بالله واليوم الآخر: إما أن يكون الرسول تكلم فيه بما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢١١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢١٥. من الوجه الرابع والعشرين من أوجه الرد على القانون الكلي.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٢١١.

يدلّ على الحقّ، أو بما يدلّ على الباطل، أو لم يتكلّم: لا بما يدلّ على حق، ولا بما يدلّ على باطل»[1]..

ثمّ بيّن رحمه الله أنّ من لم يتكلّم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر لا بحقّ ولا بباطل: لم يكن قد هدى الناس، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور، ولا بيّن لهم ـ أي أنه لم يقم بالمهمة التي أرسله الله من أجلها.

إلى أن قال: «ومن زعم أنّ ما جاء به الرسول ﷺ من الكتاب والسنة قد عارضه صريح المعقول الذي يجب تقديمه عليه، فقد جعل الرسول ﷺ شبيهًا بالشخص الثاني الذي أضلّ بكلامه من وجه، ويجعله بمنزلة من جعله كالساكت الذي لم يضلّ ولم يهد من وجه آخر»[2].

وهذان الصنفان اللذان أشار إليهما شيخ الإسلام رحمه الله هما أهل التضليل والتجهيل، وأهل التحريف والتأويل؛

فإنّ من يقدّم عقله على ما أخبرت به الرسل عليهم السلام، له في نصوصهم ـ أي نصوص الأنبياء عليهم السلام ـ هاتان الطريقتان:

طريقة التبديل ـ ويدخل فيها أهل التحريف والتأويل.

وطريقة التجهيل[3].

فأمّا الأولون: فهم المتكلّمون، ومن سلك سبيلهم؛ فإنهم يزعمون أنّ الرسل صلوات الله عليهم كانوا يعلمون الحقّ الثابت في نفس الأمر

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢١٣. وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٤٢.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٨. والفتوى الحموية الكبرى له ص ٣٦. ومجموع الفتاوى له ١٦/ ٤١٤.

في باب الأسماء والصفات، ويعرفون أن الله لا تحلّه الحوادث ، وليس بجسم، . . إلخ، ولم يكن قصدهم إلا الإخبار بالحقّ لكنهم فعلوا ذلك بعبارات لاتدل وحدها عليه بل تحتاج إلى تأويل؛ كل ذلك ليبعثوا الهم على معرفة الحقّ بالنظر والعقل، ويرغبوها في تأويل النصوص ليعظم أجرها[1].

فهؤلاء جعلوا الرسول ﷺ بمنزلة الشخص الساكت الذي لم يدلّ ولم يُضلّ، وإنّما اكتفى بكلام ظاهره غير مراد، تاركاً لعقول أمّته تأويله بصرفه عن ظاهره، إلى معنى آخر مراد.

وأما الصنف الثاني: فهم أهل التجهيل؛ و«حقيقة قولهم: أنّ الأنبياء، وأتباع الأنبياء جاهلون ضالّون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء»[2].

فهم مشتركون في أنّ الرسل عليهم السلام لم يعلموا المراد، ولم يُعلّموا أممهم، بل جهلوا ذلك، وجهّلوا أممهم.

وفي كلا القولين مطعنٌ صريح في رسل الله عليهم صلوات الله وسلامه . .

ويلزم من ذلك «أنّ الرسول ﷺ لا يكون فيما أخبر به عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر: لا علمٌ ولا هدى ولا كتابٌ منيرٌ؛ فلا يُستفاد منه علمٌ بذلك، ولا هُدى يُعرف به الحقّ من الباطل، ولا يكون الرسول ﷺ قد هدى الناس، ولا بلغهم بلاغاً مبيناً، ولا أخرجهم

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٦/٤٤١. والفتوى الحموية الكبرى له ص ٣٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١٥. وانظر: المصدر نفسه ١/١٧. ومجموع الفتاوى له ١٦/٤٤٢.

من الظلمات إلى النور، ولا هداهم إلى صراط العزيز الحميد»[1].

وهذا هو لازم قولهم شاؤوا أم أبَوْا.

بل إنّ لازم قولهم أيضاً أنّ الرسل عليهم السلام قد لبّسوا على النّاس، «ودلّسوا، بل أضلّوهم، وجهّلوهم، وأخرجوهم إلى الجهل المركب، وظلمات بعضها فوق بعض: إما من علمٍ كانوا عليه، وإما من جهل بسيط. أو حيّروهم، وشكّكوهم، وجعلوهم مذبذبين لا يعرفون الحق من الباطل، ولا الهدى من الضلال»[2].

«فعند هؤلاء كلام الأنبياء وخطابهم في أشرف المعارف وأعظم العلوم يُمرض ولا يَشفي، ويُضلّ ولا يَهدي، ويَضرّ ولا ينفع، ولا يُزكّي النفوس ويعلمها الكتاب والحكمة، بل يدسّي النفوس، ويوقعها في الضلال والشبهة»[3].

د ـ ولازم قول من قال بهذا القانون أيضاً: أنّ «الرسول ﷺ ما بيّن للناس أصول إيمانهم، ولا عرّفهم علماً يهتدون به في أعظم أمور الدين، وأجلّ مقاصد الدعوة النبوية، وأجلّ ما خُلق الخلق له، وأفضل ما أدركه الخلق وحصّلوه وانتهوا إليه، بل إنّما بيّن لهم الأمور العمليّة. فإذا كان كذلك: فمن المعلوم أنّ من علمهم وبيّن لهم أشرف القسمين، وأعظم النوعين، كان ما أتاهم به أفضل ممّا أتاهم به من لم يبيّن إلا القسم المفضول والنوع المرجوح»[4].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٣٥٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٣٦٤. وانظر المصدر نفسه ٥/٣٦٥، ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٣٦٤. وانظر الفتوى الحموية الكبرى له ص ٢٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٣٥٩. وانظر الفتوى الحموية الكبرى له ص٢١.

فيلزم من هذا أن تكون عقولهم وشيوخهم الذين بيّنوا لهم أفضل العلوم وأشرفها ـ علم أصول الدين ـ أفضل ـ عندهم ـ من الأنبياء الذين لم يبيّنوا إلا العلم المرجوح المفضول ـ على حدّ زعمهم .

ومن المعلوم أنّ رسول الله ﷺ كان أعلم الخلق بربه، وبأسمائه وصفاته، وباليوم الآخر، وبالملائكة، وبغير ذلك من المسائل العلمية، وأنه عليه الصلاة والسلام كان أحرص الناس على تعليم أمته، وبيان الحق لهم، وأنصح الخلق لعباد الله، وأفصح الخلق في بيان هدى الله، وهذا ممّا عُلم بالضرورة من دين الإسلام[1].

وكلّ عاقل يعلم أنّ رسل الله عليهم السلام أعلم الخلق بالله، وأعظمهم هدى لخلق الله، وأحرصهم على تبليغ النّاس دينَ الله، وبيان الحقّ لهم.

فكيف يزعم هؤلاء بعد ذلك أنّ كلام الرسل صلوات الله عليهم كان غيرَ دالّ على الحقّ في المسائل العلميّة، «ولا أفاد علماً في مثل هذه القضيّة، بل دلالته ظاهرة في نقيض الحقّ والعلم والعرفان، مفهمة لضدّ التوحيد والتحقيق الذي يرجع إليه ذوو الإتقان. فهل يكون مثل هذا المتكلم إلا في غاية الجهل والضلال، أو في غاية الإفك والبهتان والإضلال؟!؟ فهذا حقيقة قول هؤلاء الملاحدة في رسل الله»[2].

الثالثة: إنّ أصحاب هذا القانون قد فتحوا بقانونهم باباً للملاحدة للاستطالة عليهم، والطعن فيما جاءت به الرسل عليهم السلام:

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٧١ ـ ٣٧٤. والفتوى الحموية الكبرى له ص ٣٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٧٠، ٣٧١.

فالمنهج الذي سلكه نفاة الصفات أتباع هذا القانون في رد نصوص الصفات سهّل على الملاحدة والزنادقة ـ الذين يريدون الطعن في الدين، وفي الأنبياء والمرسلين، أن يردوا نصوص الشريعة جميعها، محتجّين بالحجة نفسها التي احتجّ بها أولئك في ردّ نصوص الصفات.

فعمدوا إلى النصوص المتعلقة بأمور الآخرة، فأوّلوها بما لا يسعفه برهان، ولا تؤيده حجة ـ كصنيع نفاة الصفات، ثمّ عمدوا إلى النصوص المتعلقة بأركان الإسلام؛ كالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، فصنعوا بها مثل صنيعهم بأخواتها نصوص المعاد، وهكذا دواليك، حتى جعلوا الدين كلّه محرّفاً[1].

وهذه الاستطالة كانت سبباً من الأسباب المترتّبة على تبنّي معطلة الصفات لهذا القانون الفاسد، وقد تركت آثاراً سيئة، وعواقب خطيرة، حملت شيخ الإسلام رحمه الله على الاهتمام بهذه القضية، وإطالة النفس فيها.

١ ـ فقد بيّن رحمه الله أنّ عملَ معطلة الصفات ـ حين خالفوا بقانونهم الفاسد منهج ومذهب السلف في تلقي النصوص الشرعية ـ فتحَ الباب لكلّ ملحد وزنديق أن يتأوّل كلام الله كيف يشاء.

فقال: «لمّا فتحوا باب القياس الفاسد في العقليّات، والتأويل الفاسد في السمعيّات، صار ذلك دهليزاً للزنادقة الملحدين إلى ما هو أعظم من ذلك من السفسطة في العقليّات، والقرمطة في السمعيّات، وصار كلّ من زاد في ذلك شيئاً دعاه إلى ما هو شرّ منه»[2].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٠٢، ٥/ ٢٥٠، ٨/ ١٣٢. ونقض تأسيس الجهمية له ـ مخطوط ـ ق ١٩٧.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٩. وانظر بغية المرتاد له ص ١٨٣، ١٨٤.

وقد بيّن شيخ الإسلام رحمه الله أنّ كلمة السفسطة تتضمّن إنكار الحقّ، وتمويهه بالباطل؛ فكلّ من جحد حقّاً معلوماً، وموّه ذلك بباطل، فهو مسفسط[1].

أمّا القرمطة في السمعيّات: فقد عرفها شيخ الإسلام رحمه الله: بأنّها تحريف الكلم عن مواضعه. وقد استخدم كلمة «قرمطة» إشارة منه ـ رحمه الله ـ إلى مذهب القرامطة في السمعيّات؛ إذ أنهم يدّعون علم الباطن المخالف للظاهر، ويزعمون أنّ للنصوص بطناً وظهراً، وأنّ باطنها يخالف ظاهرها؛ فهم يدّعون التأويلات الباطنة المخالفة للظاهر المعلوم المعقول من الكتاب والسنّة، لذلك فهم يُدرجون تحت وصف الباطنية[2].

ثمّ فسّر شيخ الإسلام رحمه الله كيف سنّ نفاة الصفات للملاحدة سنة سيئة في إنكار النصوص وتأويلها، فقال: «ما سلكه هؤلاء ـ نفاة الصفات ـ من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم، هو بعينه الذي احتجّ به الملاحدة الدهرية[3] عليهم في إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم

---

(1) ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه «نقض تأسيس الجهمية ـ المطبوع ـ ١/ ٣٢٤) وانظر من كتب شيخ الإسلام: المصدر نفسه ـ مطبوع ـ ١/ ١٥٠، ٣٢٢. وشرح العقيدة الاصفهانيّة ص ٧٩. والردّ على البكري ص ٧٧، ٧٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٥٢٤، ٥٢٥. والعقيدة التدمرية ص ١٩. وكتاب الصفديّة ١/ ٩٨.

(2) انظر تعريف شيخ الإسلام رحمه الله للقرمطة في السمعيات في كتابه نقض تأسيس الجهمية ـ المطبوع ـ ١/ ١٥٠. وانظر من كتب شيخ الإسلام: المصدر نفسه ـ مطبوع ـ ١/ ١٥٠. والعقيدة التدمرية ص ١٩. وانظر من كتب الفرق: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٨١ ـ ٣١٣. والتنبيه والرد للملطي ص ٢٠ ـ ٢٢. وكشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة لمحمد بن مالك بن أبي الفضائل.

(3) هم الذين ينفون ربوبية الله تعالى، وينفون أن يكون في العالم دليل يدلّ على صانع ومصنوع وخالق ومخلوق، وينسبون النوازل التي تنزل بهم إلى الدهر.
(انظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي ص ٨٨. وبغية المرتاد لابن=

الآخر، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يُستفاد منه علم، ثمّ نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال: كالصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، والحج، فجعلوها للعامّة دون الخاصّة، فآل الأمر بهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل[1]؛ كما قال تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾[2]. . . »[3].

وقد بيّن شيخ الإسلام رحمه الله تهافت مذهب معطلة الصفات ـ أصحاب القانون الكلّيّ ـ في مقابل الملاحدة، وذكر أنهم دفعوا غيرهم بأصول مبتدعة، وناظروهم مناظرة ضعيفة، وأجابوهم أجوبة هشّة، يمكن لمخالفيهم أن يردوها عليهم، ففتحوا الباب بذلك لأعداء الإسلام للاستطالة عليهم، وتكذيب نبيّهم ﷺ، وردّ النّاس عن دينهم، فجنَوْا على الإسلام وعلى المسلمين ـ بسبب قانونهم الفاسد ـ جناية عظيمة، فلا

=تيمية ص ٤٣٠ ـ ٤٣١. وانظر أيضاً: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤٧/١).

(١) وهي الإيمان بالله، وباليوم الآخر، وبالنبيّين عليهم السلام.

(٢) الآية (٦٢) من سورة البقرة.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٣ ـ الوجه العشرون من أوجه الرد على القانون الكلي.

وانظر أيضاً من كتب شيخ الإسلام: المصدر نفسه ٢٨١/٤، ١٠٧/٧، ١٣٧، ٢٤١/٨ ـ ٢٤٢، ١٥٠/٩. وكتاب الصفدية ٩٠/٢، ٩٨، ١٦٠، ١٧٦، ١٧٩. والفتوى الحموية الكبرى ص ٣٨. ونقض تأسيس الجهمية ـ مخطوط ـ ق ١٩٧ ـ مطبوع ـ ٢٢٣/١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٨٠. وشرح حديث النزول ص ٢٩. ومنهاج السنة النبوية ٢٩٩/١، ٣٠٤. ومجموع الفتاوى ٥٩٠/١٢. والفتاوى المصرية ٥٥٦/٦. والفرقان بين الحقّ والباطل ص ١١٨ ـ ١٤٧.

الإسلام نصروا، ولا الملاحدة كسروا[1]؛

يقول ـ رحمه الله ـ مبيّناً تناقض قول هؤلاء ـ الذي سهّل على الملاحدة بفساده أن يردوا نصوص الشريعة جميعها ـ: «قول هؤلاء متناقض، والقول المتناقض فاسد، وذلك أنّ هؤلاء يوجبون التأويل في بعض السمعيّات دون بعض»[2]..

إلى أن قال ـ : «وإذا كان كذلك، قيل لهم: ما الفرق بين ما جوّزتم تأويله فصرفتموه عن مفهومه الظاهر، ومعناه البيّن، وبين ما أقررتموه؟ فهم بين أمرين: إما أن يقولوا ما يقوله جمهورهم: إنّ ما عارضه عقليٌ قاطعٌ تأوّلناه، وما لم يُعارضه عقليٌ قاطعٌ أقررناه. فيقال لهم: فحينئذٍ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء؛ فإنه لا يمكنكم نفي جميع المعارضات العقليّة»[3].

إلى أن قال ـ : «وهذا الذي ذكرناه بيّن في كلام كلّ طائفة، حتى في كلام المثبتين لبعض الصفات دون بعض[4]، فإنّك إذا تأمّلت كلامهم، لم تجد لهم قانوناً فيما يُتأوّل وما لا يُتأوّل، بل لازم قولهم إمكان تأويل الجميع[5]. فلا يُقرُّون إلا بما يُعلم ثبوته بدليل منفصل عن السمع، وهم

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧٢، ٣٧٣، ٢/ ١٣، ٨/ ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢. ومجموع الفتاوى له ١٢/ ٥٩٠، ١٣/ ١٥٧. ونقض تأسيس الجهمية له ـ مطبوع ـ ١/ ١١٢. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص ٧١. وشرح حديث النزول له ص ٢٩. والفتاوى المصرية له ٦/ ٦٢٨، ٦٣١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٤٣.

(٣) المصدر نفسه. (٤) كالأشعرية والماتريدية.

(٥) وهذا حق؛ فإنّ لازم مذهب من أنكر بعض الصفات أن ينكرها جميعاً، حتى صفة الوجود؛ فليس عندهم في الحقيقة ـ بسبب شبهتهم ـ ربّ موجود، ولا إله معبود. تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

لا يُجوّزون مثل ذلك، ولا يمكنهم أن يقولوا مثل ذلك. فعُلم أنّ قولهم باطل، وأنّ قولهم: لا نتأوّل إلا ما عارضه القطعيّ قولٌ باطلٌ. ومع بطلان قولهم قد يُصرّحون بلازمه، وأنه لا يُستفاد من السمعيّات علمٌ، كما ذكره الرازي وغيره[1]، مع أنهم يستفيدون منها علماً، فيتناقضون..»[2].

وهكذا انفتح عليهم من الملاحدة والزنادقة سدٌ بعد أن كان مبنيّاً بزبر الحديد، فسهّلوا على الملاحدة والزنادقة الطعن في الدين؛ فطوّلوا ألسنتهم على الأنبياء والمرسلين.

فيا أسفاه على أصحاب هذا القانون: كم أضلّوا بقانونهم من العبيد، وكم لبّسوا على عباد الله دين الله، فلا الإسلام نصروا، ولا الكفّار كسروا، ولا بحبل الله اعتصموا، ولا للكتاب والسنة اتبعوا، بل فرّقوا دينهم وصاروا شيعاً، واعتاضوا عن كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ بما أحدثوا بآرائهم بدعاً، فأتوا بما زعموا أنّه من المعقول، وهو عند التحقيق والتدقيق إفكٌ غيرُ مقبول.

---

(١) تقدّمت الأقوال عنه وعن غيره في ذلك في ص ١٣١، وفي غيرها.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٣٤٤، ٣٤٥ ـ من الوجه الخامس والثلاثين من أوجه الرد على القانون الكلي.

المطلب السادس: حال من عارض الكتاب والسنة وأعرض عنهما:

لم يكن في سلف الأمة رحمهم الله أحدٌ يردّ أدلة الكتاب والسنّة ـ على إثبات شيء من الصفات، أو الغيبيّات، أو غيرها من مسائل الدين. .

بل كانوا رحمهم الله ينكرون على أهل الكلام الذين يعدلون عمّا دلّ عليه الكتاب والسنّة إلى ما يناقض ذلك؛

إذ كانوا رحمهم الله مدركين أنّ عامّة من ضلّ في هذا الباب، أو عجز فيه عن معرفة الحقّ، فإنّما هو لتفريطه في اتّباع ما جاء به الرسول ﷺ، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته؛

فقائل البدعة لابدّ أن يثبت ما نفته السنّة، أو ينفي ما أثبتته السنّة، فيصدق عليه قول القائل: «ما ابتدع أحدٌ بدعة، إلا خرجت حلاوة الحديث من قلبه»[1].

وقد عصم الله تعالى سلف هذه الأمة ـ رحمهم الله ـ من مخالفة الكتاب والسنّة والاختلاف فيهما، فاعتصموا بهما، واتفقوا على أنّ ما تنازعوا فيه وجب ردّه إليهما؛ فنَجَوْا من الضلال والشقاء اللذين وعد الله

---

(١) نسبه شيخ الإسلام رحمه الله إلى بعض السلف في درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢١٧.
وقد وقفت عليه عند الإمام الذهبي رحمه الله، منسوباً إلى أحمد بن سنان الواسطي القطّان (ت ٢٥٦هـ)، ولفظه: «ليس في الدنيا مبتدعٌ إلا يُبغِضُ أصحابَ الحديث، وإذا ابتدع الرجل بدعةً نُزعت حلاوة الحديث من قلبه».
(انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٢/ ٢٤٥. وتاريخ الإسلام له حوادث ووفيات (٢٥١ ـ ٢٦٠هـ) ص ٤٥. وتذكرة الحفاظ له ٢/ ٥٢١).
والأثر أخرجه الحاكم في معرفة علوم الحديث ص ٤. ومن طريقه أخرجه الصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث ص ١٠٢. وأخرجه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص ٧٣. والهروي في ذم الكلام ـ رسالة ماجستير مكتوبة على الآلة ـ رقم الأثر ٢٢٩.

من اتّبع هداه بالنجاة منهما.

فهم ورثة الأنبياء؛ يعرفون الحقّ الذي جاء به الرسول ﷺ؛ وهو الذي اتفق عليه صريح المعقول وصحيح المنقول، ويدعون إليه، ويأمرون به نصحاً للعباد؛ فمن اتّبعهم لا يضلّ ولا يشقى.

بخلاف من اتّبع أهل البدع الذين يوقعون من اتّبعهم في الضلال والشقاء، لما يتلبّسون فيه من الباطل، ويكتمونه من النصوص الشرعيّة، بله الإعراض عن فهم معناها، وإثبات موجبها ومقتضاها، مع أنّ الله أمرهم بأخذها بقوة، والعمل بها، وإشاعتها بين النّاس.

وهذا هو حال من آثر تقديّم عقله ورأيه وهواه، على ما قال الله وقال رسول الله ﷺ - من نفاة صفات الله تعالى؛ لا يستفيدون من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ شيئاً من معرفة صفات الله عزّ وجلّ، بل تراهم «إذا سمعوا النصوص الإلهيّة المثبتة للعلوّ والصفات أعرضوا عن فهم معناها، وإثبات موجبها ومقتضاها، وآمنوا بألفاظ لا يعرفون مغزاها، وآمنوا للرسول ﷺ إيماناً مجملاً بأنه لا يقول إلا حقّاً»[1]، فجحدوا ما وصف الرب سبحانه وتعالى به نفسه تعمّقاً وتكلّفاً، فاستهوتهم الشياطين، فتخبطوا في الضلال والحيرة والارتياب.

وفي بيان حالهم قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - في الوجه السادس والثلاثين من أوجه الرد على القانون الكلي -: «هم إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعيّة لم يبق معهم إلا طريقان:

١- إمّا طريق النظّار: وهيّ الأدلة القياسيّة العقليّة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/ ١٥٧، ١٥٨. وانظر المصدر نفسه ٥/ ٢٤٣.

٢ ـ وإمّا طريق الصوفيّة[١]: وهي الطريق العباديّة الكشفيّة.

وكلّ من جرّب هاتين الطريقين علم أنّ ما لا يُوافق الكتاب والسنّة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يُحصيه إلاّ ربّ العباد.

ولهذا كان من سلك إحداهما، إنّما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشكّ إن كان له نوع عقلٍ وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشَّطَح والطامّات التي لا يُصدِّق بها إلاّ أجهل الخلق»[٢].

وقد كرّر شيخ الإسلام رحمه الله بيان حال هؤلاء في مواضع عديدة في معرض ردّه على أصحاب القانون الكلّيّ، مذكّراً أصحاب هذا القانون وأتباعهم بأنّ من أعرض عن الكتاب والسنّة، فلابدّ أن يتخبّط ويضلّ، فكيف من عارضهما؟!؟:

أ ـ الجهل والضلال والمعيشة الضنك مآل من يُعرض عن النصوص الشرعيّة:

يقول شيخ الإسلام رحمه الله ـ في الوجه الحادي والأربعين من أوجه الرد على القانون الكلي ـ: «كلّ من سمع القرآن من مسلمٍ وكافرٍ، علم

(١) اختُلف في سبب التسمية، ورجّح البعض نسبتها إلى لبس الصوف. وهم فرق وطوائف كثيرة تجمعهم حركات باردة وهمهمات ساذجة، وادعاء التلقي المباشر عن الله، ودعوى الكشف. ويختلفون في الأصول والفروع؛ فمنهم الحلولية الذين يزعمون أنّ الله حلّ في المخلوق ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ ومنهم الاتحادية؛ أصحاب وحدة الوجود الذين يزعمون أنّ الله هو الوجود المطلق ـ تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً. فالتصوف بدأ رهبنة مبتدعة، ثمّ صار كفراً وإلحاداً وزندقة.

(انظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٩٧ ـ ١٠١ والمجلد الحادي عشر من مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام. والتصوّف: المنشأ والمصدر لإحسان إلهي ظهير. وهذه هي الصوفية لعبد الرحمن الوكيل. وحقيقة التصوّف للشيخ صالح الفوزان).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٤٥، ٣٤٦.

بالضرورة أنّه قد ضمن الهدى والفلاح لمن اتبعه دون من خالفه؛ كما قال تعالى: ﴿الۤمۤ . ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1] . . » . .

وساق آيات كثيرة، مثل: قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَىٰ . وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾[2] ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[3]. . . . ، وغير ذلك من الآيات التي أخبر الله تعالى فيها أنّ أصل السعادة تصديق خبره وطاعة أمره، وأصل الشقاوة تكذيب خبره ومعارضة خبره وأمره بالرأي والهوى؛ أي معارضة النصّ بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع[4].

ثم قال: «وكذلك نعلم أنّه ذمَّ من عارضه وخالفه، وجادل بما يُناقضه، كقوله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[5] وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ﴾[6].

وأمثال ذلك. وإذا كان كذلك، فقد عُلم بالاضطرار أنّ من جاء بالقرآن، أخبر أنّ من صدّق بمضمون أخباره فقد علم الحقّ واهتدى، ومن أعرض عن ذلك كان جاهلاً ضالاً، فكيف بمن عارض ذلك وناقضه؟!»[7].

---

(١) الآيتان (١)، (٢) من سورة البقرة.

(٢) الآيتان (١٢٣)و (١٢٤) من سورة طه.

(٣) الآية (١٥٥) من سورة الأنعام.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٥) جزء من الآية (٤) من سورة غافر.

(٦) جزء من الآية (٥٦) من سورة غافر.

(٧) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٧٤ ، ٣٧٥. وانظر المصدر نفسه ١٠/ ٣١٦.

وهذا حقّ؛ فإنّ النّور والهدى والشفاء والتأييد في اتّباع كتاب الله تعالى، وسنّة رسول الله ﷺ، والجهل والضلال والخذلان والارتياب مصير من أعرض عنهما. .

فإذا كان من أعرض عنهما هذه حاله، وهذا مآله؛ تعرّض للحرمان والإضلال بسبب عدوله عن الصراط المستقيم، وسلوكه غير سبيل المؤمنين، فما بالك بمن عارضهما برأيه ومعقوله؟!؟.

ب ـ اتّصاف المعرضين عن النصوص الشرعيّة والمعارضين لها بالمعقولات ببعض صفات أهل الكتاب السيّئة:

ذكر شيخ الإسلام رحمه الله ـ في الوجه السادس والعشرين من أوجه الرد على القانون الكلي ـ أنّ كتمان ما أنزل الله، والكذب فيه، وتحريفه، وعدم فهمه، من صفات من أعرض عن النصوص الشرعية وعارضها بالمعقولات؛

فقال رحمه الله: «إنّ الله ذمّ أهل الكتاب على كتمان ما أنزل الله، وعلى الكذب فيه، وعلى تحريفه، وعلى عدم فهمه. . .»[1]. .

ثم دلّل لهذه الأنواع الأربعة بقوله تعالى: **﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾** إلى قوله: **﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾**[2].

ثم قال: «فذمّ المحرّفين له، والأمّيّين الذين لا يعلمونه إلا أمانيّ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٢٣.

(٢) الآيات (٧٥ ـ ٧٩) من سورة البقرة.

والذين يكذبون فيقولون لما يكتبونه هو من عند الله، وما هو من عند الله، كما ذمّ الذين يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، وقد ذمّ الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب في غير هذا الموضع. وهذه الأنواع الأربعة موجودة في الذين يُعرضون عن كتاب الله، ويعارضونه بآرائهم وأهوائهم..»[1].

إلى أن قال: «وإذا تبيّن أنّ من أعرض عن الكتاب وعارضه بالمعقولات، لابدّ له من كتمان أو كذب أو تحريف أو أُمّيّة، مع عدم علم. وهذه الأمور كلّها مذمومة؛ دلّ ذلك على أنّ هؤلاء مذمومون في كتاب الله، كما ذمّ الله أشباههم من أهل الكتاب»[2].

ج ـ معارضة النصوص الشرعية بالآراء والأهواء من فعل المكذبين للرسل:

أكد شيخ الإسلام رحمه الله ـ في الوجه الحادى والعشرين من أوجه الرد على القانون الكلي ـ أنّ معارضة النصوص الشرعيّة بالآراء والأهواء من فعل المكذبين للرسل، بل هو جماع كلّ كفر.

فقال: «معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذبين للرسل، بل هو جماع كلّ كفر؛ كما قال الشهرستاني[3] في أوّل كتابه المعروف بـ «الملل والنحل»[4] ما معناه: «أصل كلّ شرّ هو من معارضة النصّ بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع». وهو كما قال؛ فإنّ الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، وبيّن أنّ المتّبعين لما أنزله هم أهل الهدى والفلاح، والمعرضين عن ذلك هم أهل الشقاء والضلال»[5].

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢٢٤.
(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢٢٧.
(٣) تقدمت ترجمته ص ١٤٢.
(٤) ص ١٤ طـ دار الفكر، بيروت ـ لبنان.
(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٠٤.

وهذا المعنى الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قريب من معنى النص الذي ذكره الشهرستاني، وهو قوله: «اعلم: أنّ أوّل شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابل النصّ، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خُلق منها؛ وهي النّار على مادة آدم عليه السلام؛ وهي الطين»[1].

فإبليس ـ لعنه الله ـ عارض النصّ ـ الأمر بالسجود ـ برأيه وهواه، واستكبر بالمادة التي خُلق منها، فاستحق اللعن والطرد من رحمة الله؛ فهو شيخ الطريقة؛ لأنّه أول من عارض أمر الله بعقله، وزعم أنّ العقل يقتضي خلافه[2].

ومثله الكفار الذين حاربوا رسلهم، وردّوا عليهم قولهم بآرائهم، واستبدّوا بها في مقابلة النصّ.

فالكفّار عارضوا أمر الرسل وخبرهم بمعقولاتهم، وردّوها بآرائهم وأهوائهم؛ فهم سلفٌ لمن عارض النصوص الشرعيّة بالآراء والأهواء من بعدهم.

فبئس السلف، وبئس الخلف.

«ومن تأمل معارضة المشركين للرسل بالعقول وجدها أقوى من معارضة الجهميّة والنفاة لخبرهم «عليهم السلام» ـ عن الله، وصفاته، وعلوّه على خلقه، وتكليمه لملائكته ورسله ـ بعقولهم؛ فإذا كانت تلك المعارضة باطلة، فهذه أبطل وأبطل، وإن صحت هذه المعارضة فتلك أولى بالصحّة منها. وهذا لا محيد لهم عنه»[3].

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ص ١٤.

(٢) انظر مختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/ ٩٧.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/ ٩٨.

فالمشركون ـ مثلاً ـ عارضوا شرع الله ودينه الذي شرعه لهم على لسان رسوله ﷺ، وتوحيده بمعارضة عقلية، استندوا فيها إلى القدر؛ قال الله تعالى عنهم: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ . قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1]. ولو تأمّلنا هذه المعارضة حقّ التأمّل، لرأيناها أقوى بكثير من معارضة المبتدعة لنصوص الصفات بعقولهم؛ «فإنّ إخوانهم عارضوا بمشيئة الله للكائنات، والمشيئة ثابتة في نفس الأمر. والنفاة عارضوا بأصول فاسدة هم وضعوها من تلقاء أنفسهم، أو تلقوها عن أعداء الرسل»[2]. وهي في الحقيقة محض خيالات فاسدة.

فكلّ من عارض النصوص الشرعيّة بمعقوله ورأيه فهو داخل في الذمّ الموجّه للكفار الذين عارضوا قول رسلهم عليهم الصلاة والسلام:

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «والمقصود هنا أنّ معارضة أقوال الرسل بأقوال غيرهم: من فعل الكفّار؛ كما قال تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ﴾ إلى قوله: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾[3]. . . ومن المعلوم أنّ كلّ من عارض القرآن، وجادل في ذلك بعقله ورأيه، فهو داخلٌ في ذلك، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله ورسوله ﷺ، بل إذا قال ما يوجب المرية والشكّ في كلام الله، فقد دخل في ذلك،

---

(١) الآيتان ١٤٨، ١٤٩ من سورة الأنعام.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/٩٨.

(٣) الآيتان (٤)، (٥) من سورة غافر.

فكيف بمن يزعم أنّ ما يقوله بعقله ورأيه مقدَّمٌ على نصوص الكتاب والسنة؟!)[1]؛

وهذا حقّ؛ لأنّ البدع مشتقة من الكفر؛ فصارت معارضة النصوص الثابتة عن الأنبياء عليهم السلام بآراء الرجال من شعب الكفر؛ إذ مضمون كلام من قدّم هواه ورأيه على قول الله وقول رسوله ﷺ: «أنّ كلام الله ورسوله في ظاهره كفرٌ وإلحادٌ، من غير بيانٍ من الله ورسوله للمراد. وهذا قولٌ ظاهر الفساد، وهو أصل قول أهل الكفر والإلحاد»[2].

وتفسير ذلك أن نقول: «الذين يُعارضون كلام الله وكلام رسوله بعقولهم: إن كانوا من ملاحدة الفلاسفة والقرامطة[3]، قالوا: إنّ الرسل أبطنت خلاف ما أظهرت لأجل مصلحة الجمهور، حتى يؤول بهم الأمر إلى إسقاط الواجبات، واستحلال المحرّمات: إمّا للعامّة، وإمّا للخاصّة دون العامّة، ونحو ذلك ممّا يعلم كلّ مؤمنٍ أنّه فاسدٌ مخالفٌ لما عُلم بالاضطرار من دين الإسلام. وإن كانوا من أهل الفقه والكلام والتصوّف الذين لا يقولون ذلك، فلا بدّ لهم من التأويل الذى هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح..»[4].

والمؤوّلة يجعلون المعنى الفاسد هو الظاهر، ويصرفون النصّ المخالف

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٢٠٦. وانظر الفتاوى المصرية له ٦/٣٣٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٢٣٥ ـ من الوجه السابع والعشرين من أوجه الرد على القانون الكلي.

(٣) تقدم التعريف بهم قريبًا ص ٢٩٢ في معرض تفسير عبارة شيخ الإسلام: «القرمطة في السمعيّات».

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٢٣٤ ـ من الوجه السابع والعشرين من أوجه الرد على القانون الكلي.

لرأيهم عن ظاهره مطلقًا، أو يردّونه إذْ من ديدنهم دفع الحجة عن نفوسهم؛ إمّا بردّ النقل، وإمّا بتأويل المنقول[1].

ومعلومٌ ما يشتمل عليه صنيعهم هذا من الفساد.

ومضمون كلامهم اتّهام ظاهر كلام الله وكلام رسوله ﷺ بالكفر والإلحاد؛

حتى إنّ عالمًا منهم قال بلا حياء ولا مواربة: «الأخذ بظواهر القرآن والسنة من أصول الكفر»[2].

وقال آخر: «أصول الكفر ستة: عدّ خمسة منها، ثمّ قال: ـ سادسًا: التمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنّة..»[3].

وأقوالهم في هذا الباب كثيرة جدًا:

وخلاصة الكلام أن يُقال: معارضة الكتاب والسنّة بالرأي والهوى من شعب الكفر، «وهذا الأصل ممّا يُعلم بالضرورة من دين الرسل ـ عليهم السلام ـ من حيث الجملة: يُعلم أنّ الله إذا أرسل رسولاً، فإنّما يقول ما يُناقض كلامه ويُعارضه من هو كافر، فكيف بمن يُقدِّم كلامه على كلام الرسول ﷺ؟!»[4].

د ـ معارضة ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام من فعل الشياطين المعادين للرسل عليهم السلام:

وليس الأمر قاصرًا على ذلك؛ بل إنّ معارضة ما جاءت به الأنبياء

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٩/ ٧٣.

(٢) قاله الصاوي في حاشيته على الجلالين ٣/ ١٠.

(٣) قاله محمد الدسوقي في حاشيته على أم البراهين للسنوسي ص ٢١٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٠٩.

بالعقول والآراء من فعل الشياطين المعادين للأنبياء، وهو فرع عن شبهة إبليس الأولى.

قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ . وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ . أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ . وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[1].

«ومن تدبّر هؤلاء الآيات علم أنّها منطبقة على من يُعارض كلام الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بكلام غيرهم بحسب حاله؛ فإنّ هؤلاء هم أعداء ما جاءت به الأنبياء»[2].

«قال بعض السلف: إنّ أهل الكلام أعداء الدين؛ لأنّ اعتمادهم على حدسهم وظنونهم، وما يؤدي إليه نظرهم وفكرهم، ثمّ يعرضون عليه الأحاديث، فما وافقه قبلوه، وما خالفه ردّوه، وأمّا أهل السنّة سلمهم الله تعالى فإنّهم يتمسكون بما نطق به الكتاب، ووردت به السنّة، ويحتجّون له بالحجج الواضحة على حسب ما أذن فيه الشرع، وورد به السمع..»[3].

---

(١) الآيات (١١٢ ـ ١١٥) من سورة الأنعام.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٢١٧ ـ من الوجه الخامس والعشرين من أوجه الرد على القانون الكلي.

(٣) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ المطبوع ـ ١/١٣٢.

«فعلى المسلم الاعتصام بالكتاب والسنّة، وأن يجتهد في أن يعرف ما أخبر به الرسول ﷺ وأمر به علمًا يقينًا، وحينئذٍ فلا يدع الحكم المعلوم للمشتبه المجهول؛ فإنّ مثال ذلك مثل من كان سائرًا إلى مكة في طريق معروفة لاشكّ أنّها توصله إلى مكة إذا سلكها، فعدل عنها إلى طريق مجهولة لا يعرفها، ولا يعرف منتهاها؛ وهذا مثال من عدل عن الكتاب والسنّة إلى كلام من لا يدري هل يوافق الكتاب والسنّة، أو يُخالف ذلك. أمّا من عارض الكتاب والسنّة بما يُخالف ذلك، فهو بمنزلة من كان يسير على الطريق المعروفة إلى مكة، فذهب إلى طريق قبرص يطلب الوصول منها إلى مكة؛ فإنّ هذا حال من ترك المعلوم من الكتاب والسنّة إلى ما يُخالف ذلك من كلام زيد وعمرو كائنٌ مَنْ كان؛ فإنّ كلّ أحدٍ يؤخذ من قوله ويُترك إلاّ رسول الله ﷺ»[1].

ولا شكّ أنّ هذا الذي يعدل عن الكتاب والسنّة، ويتّبع كلام من لا يدري هل يوافق الكتاب والسنّة أو يُخالفهما: تتبرقع دونه البيّنات، وتستهويه الشبهات، فلا يستطع منها فكاكًا، ولا يجد عنها محيصًا، فتذهب به إلى حيث ألقت رحلها «أم قشعم»[2].

وبهذه الردود التفصيليّة نَقَضَ شيخ الإسلام رحمه الله قانون المبتدعة الفاسد الزائغ من أساسه، وبيَّن بجلاء أنّ ما جاء به الرسل عليهم السلام يُغني عمّا أحدث المبتدعة من أصول فاسدة عارضوا بها الكتاب والسنّة..

وقد حثّ المسلم المتّبع أن يلتزم بهما، وأن لا يُعرض عنهما؛ إذ كيف

---

(١) مجموعة الرسائل المنيريّة ـ رسالة في علم الباطن والظاهر لابن تيمية ـ ١/ ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) أمّ قشعم: المنيّة والداهية.

(انظر: الصحاح للجوهري ٥/ ٢٠١٢).

وأردت بذلك: أنّه يوبق نفسه ويهلكها ويُرديها.

يُعرض عن الحكمة والروح اللذين جاءاه من ربّه، إلى نتاج عقول بشريّة قاصرة مُسِخت فِطَر أصحابها وشُوّهت.

نسأل الله تعالى بأسمائه الحسنى، وصفاته العُلى، أن يُعافَى قلوبنا من كلّ داء، ونعوذ به سبحانه من منكرات الأخلاق والأهواء والأدواء.

خلاصة الباب

كان الكلام في هذا الباب عن «أصل أصول المبتدعة»؛ ألا وهو تقديم العقل على النقل..

وتقدّمت أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله التي نصّت على أنّ التناقض والتخبّط والاضطراب الذي اتّسم به كلام المبتدعة نجم عن عدولهم عمّا جاء به الرسول ﷺ إلى ما يعتقدونه من المعقول الباطل؛ فخلا كلامهم عن المعقول الصريح، مع معارضته - في الوقت نفسه - للمنقول الصحيح؛ فغدا عاطلاً عن العقل الصريح والنقل الصحيح معًا..

وليس تقديم العقل على النقل أصل أصول المبتدعة في الصفات وحدها؛ فليس خاصًا بصفات الله تعالى فحسب، بل هو أصل أصول عامّة من ضلّ في باب الأسماء والصفات، وفي غيره من أبواب الدين؛

إذ كلّ من أعرض عن الكتاب والسنّة أو عارضهما بالآراء والشبهات والمعقولات الفاسدة - وأقول: المعقولات الفاسدة؛ لأنّ المعقولات الصريحة لا تُعارض المنقولات الصحيحة بحال، كما تقدّم ذلك كلّه - وقدّم المعقولات الفاسدة على الكتاب والسنة، فمصيره الانتكاس والارتكاس، والضلال والشقاء، والتحيّر والتخبّط والارتياب..

وهذا هو حال المبتدعة ومآلهم بسبب صنيعهم؛ حيث بَنَوْا مذهبهم على أصول فاسدة في العقل، لاقطعوا بها عدوّ الدين، ولا أقاموا على موالاة السنّة واتّباع سبيل المؤمنين..

وما المبتدعة في باب الصفات إلا طائفة من هؤلاء؛ صنعوا كصنيعهم، فبَنَوْا مذهبهم في الصفات على عقليّات فاسدة، باطلة عقلاً وشرعًا، جماعها ثلاث طرق تُناقض منصوص الكتاب والسنّة، اعتمدوا عليها في إنكار صفات الله تبارك وتعالى، وتعطيله عن الكلام، ونفي علوّه واستوائه على عرشه، ونفي أفعاله الاختياريّة جلّ وعلا..

وعلى هذه الطرق الثلاث يدور كلام المبتدعة كلّهم في باب الصفات، وإليها تعود جميع أصولهم؛ فما من أصل نَفَوْا لأجله صفة من صفات الله، أو بعضها، أو كلّها، أو شبّهوا صفة من صفاته جلّ وعلا بصفات خلقه، إلا ويدخل في طريقة من هذه الطرق..

وهذه الطرق هي: طريقة الأعراض، وطريقة التركيب، وطريقة الاختصاص..

وقد أشار إليها شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع عديدة من مؤلفه الفريد «درء تعارض العقل والنقل»؛

فمن ذلك قوله ـ بعد أن حكى عن العقليّات الفاسدة التي يُعارض أصحابها بها قول الله وقول رسوله ﷺ : «... فإنّ جماع هذه الطرق هي طريقان، أو ثلاثة[1]:

ـ طريقة الأعراض والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها، أو ببعضها؛ كالحركة والسكون.

ـ وطريقة التركيب والاستدلال بها على أنّ الموصوف بها ممكن أو محدَث.

فهاتان الطريقتان هي جماع ما يُذكر في هذا الباب.

(١) قال في درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٧٨: «ليس لهم غيرها».

ـ والثالثة: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختصّ أو حدوثه.

قد يُقال إنّها طريقة أخرى، وقد تدخل في الأولى..

وكلّ من هذه الطريق تسلكه الجهميّة والمعتزلة نفاة الصفات والأفعال، ويسلكه أيضًا نفاة الأفعال القائمة به دون الصفات[1]...»[2].

وهذه الطرق يعدّها المبتدعة من الأصول العقليّة التي عارضت مدلول السمع ـ على حدّ زعمهم، فأوجبوا تقديمها عليه؛ كما سيأتي ذلك مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

وسيكون الكلام ـ إن شاء الله ـ في الأبواب الثلاثة المتبقّية؛ الثاني، والثالث، والرابع، عن هذه الطرق الثلاث؛ أو الشبهات الثلاث التي دخلت على المبتدعة في باب الصفات نتيجة اتّكالهم على آرائهم، واحتكامهم إلى عقولهم...

وسيندرج تحت كلّ طريقة من هذه مجموعة من الأصول الشبهات التي اعتمدوها في نفي صفات الله تعالى كلّها، أو بعضها..

فالله المستعان، وعليه التكلان وحده في بيانها، وذِكْرِ ردود شيخ الإسلام رحمه الله عليها، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

---

(١) كالأشعرية.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٤١، ١٤٢.

وقد حصر شيخ الإسلام رحمه الله أصول نفاة الصفات في هذه الطرق الثلاث في مواضع عديدة من درء تعارض العقل والنقل، فانظرها في: ١/ ٢٤٧، ٢٧٥، ٤/ ٢٧٢، ٧/ ٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠، ٨/ ٢٤،، ٩/ ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

الباب الثانى

دليل الأعراض وحدوث الأجسام

وفيه فصلان:

الفصل الأول: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند فرق المبتدعة.

الفصل الثانى: الردّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على الفرق المبتدعة ـ صاحبة هذا الدليل ـ ونقض دليلهم.

الفصل الأول

دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند فرق المبتدعة

ويشتمل على المباحث التالية:

المبحث الأول: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الجهميّة.

المبحث الثاني: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المعتزلة.

المبحث الثالث: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الكُلاّبيّة والأشعريّة.

المبحث الرابع: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة.

المبحث الخامس: دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبّهة.

الفصل الأول

دليل الأعراض وحدوث الأجسام
عند فرق المبتدعة

بنى المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى على مقدّمات وأقيسة عقليّة جعلوها أصولاً لدينهم..

وعند تأمّل هذه الأصول: نجد أنّها خالية عن البرهان، معطّلة عن الدليل، قائمة على آراء وأهواء وفهوم أصحابها المستمدة من عقولهم القاصرة، دون اعتمادٍ على كتاب الله، أو سنّة رسول الله ﷺ، أو أقوال الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين..

وقد ادّعى هؤلاء أن هذه الأصول عارضت مدلول السمع؛ فأوجبوا تقديمها عليه..

ومن تلك الأصول: ما أُطلق عليه اسم **(دليل الأعراض وحدوث الأجسام)**:

فإنّ أصحاب هذا الدليل أرادوا أن يُثبتوا وجود الله تبارك وتعالى وخلقه للمخلوقات؛ وهو ما يعرف عندهم بـ (إثبات الصانع)، فادّعوا أنّ ذلك لا يحصل إلاّ بالنظر[1]...

والنظر المقصود: هو النظر العقلي في الأعراض، وملازمتها للأجسام، دون اعتماد على الوحي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن هؤلاء، وعن طريقتهم

(١) انظر المواقف للإيجي ص ٣٩.

في إثبات وجود الله تبارك وتعالى: «جعلوا ذلك نظرًا مخصوصًا؛ وهو النظر في الأعراض، وأنّها لازمة للأجسام، فيمتنع وجود الأجسام بدونها»[1].

وقد أوجبوا هذا النظر، أو القصد إلى النظر، والاستدلال العقليّ على كلّ أحد، ليتمكّن من إثبات الصانع، بل جعلوه أوّل واجب على المكلّف[2].

يقول عبد الرحمن النيسابوري[3]: «أوّل ما يجب على المكلّف:

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣٢٩/١٦. وسيأتي بيان ذلك ص ٣٢٣.

(٢) انظر المصادر الماتريدية والمعتزلية والأشعرية التالية: التوحيد للماتريدي ١٣٥ ـ ١٣٧. والغنية في أصول الدين لعبد الرحمن النيسابوري ص ٥٥. والمغني في أصول العدل والتوحيد لعبد الجبار ٤١/٤ . وشرح الأصول الخمسة له ص ٦٠ ـ ٧٥. والمختصر في أصول الدين له ص ١٧٠ ـ ١٧٣. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٩٧ . والإرشاد له ص ٣. وشرح المقاصد للتفتازاني ٤٤/١ ـ ٤٥، ٤٨، ٤٩. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٨. وإشارات المرام في علم الكلام للبياضي ص ٨٤. وجوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني ـ ضمن مجموع مهمات المتون ـ ص ١١ ـ ١٢ . وشرح الجوهرة للبيجوري ص ٣٨ . وشرح الجوهرة للصاوي ص ٦١.

وهؤلاء قد جانبوا الصواب بجعلهم النظر، أو القصد إلى النظر، أو ما أشبه ذلك من كلامهم أولَ واجب على المكلف.

والحقّ في هذه القضيّة، والذي عليه السلف الصالح رحمهم الله: أنّ أوّل واجب على المكلَّف: عبادة الله تعالى، وتوحيده جلّ وعلا، والأدلّة على ذلك من الكتاب والسنّة أكثر من أن تحصر في موضع واحد.

(انظر توضيح هذه المسألة في كتاب فضيلة الشيخ عبد الله بن محمد بن الغنيمان: أول واجب على المكلّف عبادة الله تعالى؛ وضوح ذلك من كتاب الله ودعوات الرّسل. فقد أجاد فيه وأفاد أحسن الله إليه).

(٣) هو أبو سعد عبد الرحمن بن مأمون بن علي النيسابوري، المعروف بالمتولي الفقيه الشافعي. أحد علماء الأشاعرة. درّس بالمدرسة النظامية . وتوفي ببغداد سنة ٤٧٨هـ. =

القصد إلى النظر الصحيح المؤدّي إلى العلم بحدوث العالم، وإثبات العلم بالصانع. والدليل عليه: إجماع العقلاء على وجوب معرفة الله تعالى: وعَلِمْنا عقلاً أنه لا يُعلم حدوث العالم، ولا الصانع إلا بالنظر، والتأمّل. وما لا يُتوصَّل إلى الواجب إلا به، فهو واجب»[١].

ثم استدلّ على حدوث العالم بدليل الأعراض وحدوث الأجسام[٢].

ولمّا كان الاستدلال العقليّ ـ الذي أوجبوه ـ، والنظر المخصوص ـ الذي ألزموا به ـ من الأمور التي لا يتأتى لكل أحد معرفتها بديهة، ألزموا كلّ مسلم بتعلم علم المنطق، حتى يستطيع إقامة البراهين على وجود الله. فمن لم يتسنَّ له تحصيل المنطق يكون عاجزًا عن إثبات وجود ربه، وتصحيح عقيدته..

لذلك قالوا: إنّ علم المنطق هو معيار العلم، وقانون الإسلام[٣].

فلابدّ ـ عندهم ـ من سلوك هذا الطريق المعتاص في إثبات الصانع ومعرفته ـ جلّ وعلا ـ؛ وهو ما يُعرف عندهم بـ (دليل حدوث العالم بحدوث الأجسام)، و(دليل الأعراض)، و(دليل حدوث الأجسام)، و(دليل حدوث الجواهر والأعراض)، وكلها أسماء لدليل واحد وطريقة واحدة.

= (انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/١٣٣. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٣/ ٢٢٣ ـ ٢٢٥. والوافي بالوفيات للصفدى ١٦/ ٦١ ـ ٦٢. والعبر للذهبى ٣/ ٢٩٠. وسير أعلام النبلاء له ١٨/ ٥٨٥ ـ ٥٨٦).

(١) الغنية في أصول الدين لعبد الرحمن النيسابوري ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) انظر المصدر نفسه ص ٥٦.

(٣) انظر: معيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٢٦ . والصحائف الإلهية للسمرقندي ص٦٠.

وقد ابتدعت الجهميّة[1]، والمعتزلة[2] هذا الدليل.

ثمّ تبعهم على ذلك: الكلابيّة[3]، والأشعريّة[4]، والماتريدية[5]، والمشبهة[6] تأثّرًا بهم[7]...

وجعلوه كلُّهم ـ باستثناء شَيْخَيْ الكُلاّبيّة والأشعرية؛ ابن كُلاّب[8]، وأبي الحسن الأشعري[9] ـ: أصل دين المسلمين، وقاعدة المعرفة، وأساس الإيمان، وأسّ اليقين، فلا يحصل إيمان ولا دين ولا علم، ولا يمكن معرفة الله، وتصديق رسوله ﷺ إلا بسلوك هذه الطريق؛ طريق الاستدلال بحدوث العالم على حدوث الأجسام والأعراض.

بل ويعتقدون أنّ من خالفها فقد خالف دين الإسلام، وصار من الملحدين[10].

---

(١) تقدّم التعريف بهم ص ٥٦.

(٢) تقدّم التعريف بهم ص ٤٧.

(٣) تقدّم التعريف بهم ص ٤٩.

(٤) تقدّم التعريف بهم ص ٥١.

(٥) تقدّم التعريف بهم ص ٥٤، ٥٥.

(٦) سيأتي التعريف بهم في الجزء الثاني ص١٦٥.

(٧) انظر: رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ١٨٥، ١٨٩، ١٩١. وانظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ٧/٢٤٢. والاستقامة ١/١٠٢. والصفديّة ٢/٤١ ـ ٥٥. ومنهاج السنّة النبوية ١/٣٠٩ ـ ٣١٠ والفتاوى المصريّة ٦/٦٤٤ ـ ٦٤٥. وشرح حديث النزول ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٨) تقدّمت ترجمته ص ٤٩.

(٩) تقدمت ترجمته ص ٥١.

(١٠) انظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٠٣، ٧/١٤٣ ـ ١٤٤، ٣٨٢، ٨/٩٣، ٢٢٨ ـ ٢٢٩. ومنهاج السنة النبوية ١/٣١٥. وشرح حديث النزول ص ١٦١ ـ ١٦٢. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٦٢/ب. والفرقان بين الحق والباطل ص ٤٧. والفتاوى المصرية ٦/٥٥٦. وعلم الحديث ص ٢٩٤.

فقد جعله الماتريدي[1] الأصلَ الوحيد لمعرفة الله، فلا يُعرف الله إلا من طريق دلالة العالم عليه..

يقول في بيان ذلك: «والأصل أن الله تعالى إذ[2] لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه، بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه، أو شهادة السمع، ...» إلخ[3].

فلا تمكن معرفة الله ـ حتى ولا عن طريق الآيات القرآنيّة أو الأحاديث النبويّة ـ بل لابدّ من سلوك دليل الأعراض وحدوث الأجسام أوّلاً ـ على حدّ زعمه ـ ليُوصِل سالِكَه إلى معرفة ربّه.

وكذا عبد الجبار المعتزلي[4]: جعله أول الأصول التي يجب على المكلّف معرفتها ليستقيم توحيده، فقال: «مسألة: فإن قال: فبيّنوا لي جمل ما يلزمه في (التوحيد) أن يعرفه، قيل له: يدور ذلك على أصول خمسة: أوّلها: إثبات حدوث العالم..»[5].

والغزالي[6] أيضًا حَصَرَ معرفة الله تعالى بهذا الدليل، وقصرها عليه، فلا اعتقاد في الصانع لمن لا يعتقد دليل حدوث الأجسام..

يقول في معرض ردّه على قول الفلاسفة بقدم العالم ـ تحت قوله مسألة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنّ للعالم صانعًا وعلّة ـ: «فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً»[7].

---

(١) تقدّمت ترجمته ص ٥٤، ٥٥.

(٢) هكذا أثبتها، وبدونها يستقيم المعنى.

(٣) التوحيد للماتريدي ص ١٢٩. وانظر المصدر نفسه ص ٢٣١، ٢٣٣.

(٤) تقدّمت ترجمته ص ١٤٦.

(٥) المختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٦) تقدّمت ترجمته ص ١٥٦.

(٧) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٧.

ونقل أحد علماء الأشعريّة المتأخرين[1] قول علماء طائفته في الدليل: «قال العلماء: اعلم أنّ حدوث العالم أصلٌ عظيمٌ لسائر العقائد، وأساسٌ كبيرٌ لما يأتي من الفوائد..»[2].

لذلك نجد هؤلاء يبدؤون مؤلفاتهم ـ في العقيدة ـ بالنظر والعقليّات وعلم الكلام، وتقرير أصولهم العقليّة، وقواعدهم المنطقيّة ـ على حدّ زعمهم ـ؛ كدليل حدوث الأجسام، وغيره. ويُهملون توحيد القصد والطلب، مع شدّة الحاجة إليه[3].

وقد زعموا كلهم:

١ـ أنّ إثبات الصانع لا يُعرف إلا بالنظر المفضي إلى العلم بإثباته.

٢ـ وبَعْدَ النَّظر تبيَّن لهم أنّ العلم بإثبات الصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوث العالَم؛ إذ الحدوث هو العلّة المُحْوِجة إلى المؤثِر، وإذا ثَبَتَ أنّ العالَمَ حادِثٌ، فلابُدّ له من مُحدِثٍ يُخرِجُهُ من حيّز العدم إلى حيّز الوجود.

٣ ـ وقالوا: إنّ إثبات حدوث العالم لا يمكن إلا بإثبات حدوث الأجسام..

---

(١) كُتب على غلاف الكتاب: تأليف العالم المسمى ولد عَدلان، من الأقطار السودانيّة، ولم أقف له على ترجمة.

(٢) جامع زبد العقائد التوحيدية في معرفة الذات الموصوفة العالية لولد عَدْلان ص ١١.

(٣) انظر على سبيل المثال: أوائل الكتب التالية: شرح العيون للحاكم الجشمي. والقلائد في تصحيح العقائد لابن المرتضى. وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار. والتمهيد للباقلاني. والإنصاف له. والإرشاد للجويني، والشامل في أصول الدين له. واللمع له. والغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي . والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، وقواعد العقائد له. وأصول الدين للبغدادي. وكتاب المحصّل للرازي، والمطالب العالية له، والمباحث المشرقيّة له، والأربعين في أصول الدين له. والمواقف للإيجي. وغيرها كثير جدًا.

٤ ـ وحدوث الأجسام يُعلم: **بلزومها للأعراض**؛ التي هي الصفات.

أو لبعضها؛ كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهي التي تُعرف بالأكوان..

وتقرير هذا ـ عندهم ـ يحتاج إلى أربع مقدّمات:

أ ـ إثبات الأعراض التي هي الصفات أوّلاً.

أو إثبات بعضها؛ كالأكوان؛ التي هي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ب ـ إثبات حدوث الأعراض ثانيًا.

وذلك: بإبطال ظهورها بعد الكمون.. وإبطال انتقالها من محلّ إلى محلّ.

ج ـ إثبات امتناع خلوّ الجسم ثالثًا.

إمّا عن كلّ جنس من أجناس الأعراض؛ بإثبات أنّ الجسم قابلٌ لها، وأنّ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضدّه..

وإما عن الأكوان؛ بمعنى أنّها لا تنفكّ عن الأعراض أو بعضها.

د ـ إثبات امتناع حوادث لا أوّل لها رابعًا.

وإثبات حدوث الأجسام بامتناع حوادث لا أوّل لها مبنيٌّ على مقدّمتين أساسيتين:

١ ـ المقدّمة الأولى: امتناع خلوّ الجسم من الأعراض التى هي الصفات..

حيث زعموا أنّ الأجسام لا تخلو عن أعراض حادثة وصفات وأفعال

تعتقب عليها.

٢ ـ المقدّمة الثانية: ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض ـ أو ما لا ينفكّ عن الصفات، أو ما لا يسبقها ـ فهو حادث؛ لأنّ الصفات ـ التي هي الأعراض ـ لا تكون إلاّ محدثة ـ بزعمهم.

وقد زعموا أنّ الأجسام لا تخلو عن كلّ جنس من أجناس الحوادث؛ إذ القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضدّه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أوّل لها[1].

إذاً: لقد استدلّ هؤلاء على إثبات الصانع بحدوث الأجسام:

ـ التى يلزم من حدوثها حدوث العالم؛ لأنّه أجسام وأعراض..

ـ فيلزم من حدوث العالم إثبات الصانع؛ لأنّ المحدَث لابُدّ له من محدِث[2]..

وقد بَنَوْا ذلك على مقدّمتين أساسيّتين كما تقدّم..

وقد اتفق المبتدعة ـ في باب الصفات ـ كلّهم على دليل الأعراض

---

(١) راجع من كتب ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل ص ٩٩. والفتاوى المصرية ١/ ١٣٤ـ١٣٥، ٦/ ٥١٩. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣/ ٣٠٢ ـ ٣٠٤، ١٢/ ١٤٩. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤. وعلم الحديث ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥. والنبوات ص ٢١٧. وشرح حديث النزول ص ١٦١. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٤١ ـ ١٤٤، ٢٥٧ ـ ٢٥٨. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٨ ـ ٣٩، ٧/ ٧١، ٢٤٢، ٨/ ١٧ ـ ١٨، ٩/ ١٣٢، ١٠/ ٢٦٠.

وسيأتى بيان مذهبهم مفصّلاً إن شاء الله.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية على سبيل المثال: الفرقان بين الحق والباطل ص ٩٦، ٩٨ ـ ١٠٢. وكتاب الصفديّة ١/ ٢٧٤. ومنهاج السنّة النبويّة ١/ ٣٠٩ ـ ٣١٠. والرسالة التدمرية ص ١٤٨.

وحدوث الأجسام من حيث الجملة، ولكن اختلفت فهومهم في هاتين المقدّمتين.

فتنوّعت طرقهم في الأولى منهما:

إذ اختلفوا فيما بينهم على الأصل الذي يُستدلّ به على حدوث الأجسام:

هل يُستدلّ على ذلك بملازمتها للأعراض جميعها،

أو لبعضها كالأكوان الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، أو لبعض الأكوان: كالحركة مثلاً؟.

وقد تبنَّت كلّ فرقة من فرق المبتدعة أصلاً من هذه الأصول رأت أنّه دليل واضحٌ ـ في نظرها ـ على حدوث الأجسام.

ثمّ بنت على هذا الأصل تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته أو بعضها، أو تشبيه صفاته ـ جلّ وعلا ـ بصفات خلقه..

وهذا سيتَضح لاحقًا ـ إن شاء الله.

وتنوّعت عباراتهم فى الثانية:

ـ فتارة يقولون: كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[1].

ـ وتارة يقولون: كلّ ما لم يسبق الحوادث فهو حادث[2].

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٣١٣، ٣٣٠. ورسالة في الصفات الاختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٣١، ٣٢ ـ. وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص ٧٠. وشرح حديث النزول ص ٧٣. وكتاب الصفدية ٢/١٦٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٨/١٧٣. والنبوات ص ٦٠. والفتاوى المصرية ٦/٥٥٢ ـ ٥٥٦. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص ٣٣ ـ ٣٧. ـ وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/٦٩ ـ ٧١.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: النبوات ص٦٠. ودرء تعارض العقل والنقل١/١٢١، ٨/١٨،=

ـ وتارة يقولون: ما قامت به الحوادث فهو حادث[1].

ـ وتارة: ما حلّت به الحوادث فهو حادث[2].

ـ وتارة: ما لا ينفكّ عن الحوادث فهو حادث

إلى غير ذلك من العبارات المتنوّعة الألفاظ، المتقاربة المعنى[3]...

وقد نَفَى المعطّلة أن يكون الله تعالى جسمًا تقوم به الأعراض والحوادث، ونَفَوْا بالتالي أن يكون مَحَلاً للحوادث؛ لأنّ من كان محلاً للحوادث، فلا بُدّ أن يكون حادِثًا؛ إذ الحوادث ـ على حدّ قولهم ـ لا تَحِلّ إلا بحادثٍ مِثلها؛ لوجوب أن يكون لها أوّلٍ ـ في نظرهم ـ وهو المراد من أصلهم: (امتناع حوادث لا أوّل لها).

فسّمت الجهميّة والمعتزلة الصفات أعراضًا.

وقالوا: لو قلنا: إنّ الصفات تقوم به، للزم أن يكون جسمًا، والأجسام حادثة؛ لأنها لم تسبق الحوادث، ولا تخلو عنها، وما لا يسبق الحوادث، ولا يخلو عنها، فهو حادث.

وأطلقت الكُلاّبيّة والأشعريّة والماتريدية على أفعال الله تعالى اسم: حوادث.

وقالوا: لو قلنا: إنّ الله تقوم به الصفات والكلام، للزم قيام الحوادث

= ٣٣٤، ٣٤٢، ٣٤٤، ٩/ ٧٢. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٤٤. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص ٣٤ ـ ٣٧. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية٢/ ٧٠ ـ ٧١، ٧٤).

(١) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٦٤٥.

(٢) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق٤٧/ ب.

(٣) هذه العبارات مسطورة في كتبهم، وسأوردها ـ إن شاء الله ـ ضمن أقوال المبتدعة عند الكلام عن موقف كل فرقة من فرق المبتدعة من دليل الأعراض.

به؛ لأنّ هذه الصفات حادثة؛ حدثت بعد أن لم تكن، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

فعطّلت هذه الفرق المبتدعة اللهَ جلّ وعلا عن كلّ صفاته، أو بعضها، مستندة إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

ولكلّ فرقة من هذه الفرق توجيه خاص بها لهذا الدليل يوضح مذهبهم في الصفات، مع اتفاقهم على فحواه من حيث الجملة.

وقد أطلق شيخ الإسلام رحمه الله على (دليل الأعراض وحدوث الأجسام) الذي هو أشهر دليل عند المبتدعة: أصل أصول المبتدعة في نفي الصفات[1].

وهذا الإطلاق لا يتعارض مع جعله ـ رحمه الله ـ تقديمَ العقل على النقل أصلَ أصول المبتدعة في الصفات؛ فذاك أصل عام انبثقت عنه أصول المبتدعة كلّها، سيما التي تتّصل بصفات الباري جلّ وعلا.

أمّا هذا فهو خاصّ بصفات الله عزّ وجلّ.

وأطلق ـ رحمه الله ـ أيضًا على ما اختارته كلّ طائفة من طريق رأت أنّه واضح الدلالة ـ في نظرها ـ على حدوث الأجسام: أصلاً لهذه الطائفة..

ولا بدّ من بيان موقف كلّ فرقة من فرق المبتدعة من هذا الدليل.

ويتّضح ذلك ـ بعون الله تعالى ـ في المباحث التالية.

*****

---

(١) انظر الفتاوى المصريّة لابن تيمية ٦/ ٦٤٥.

المبحث الأول

دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الجهمية

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الجهمية.

المطلب الثاني: وجه استدلال الجهميّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات

المطلب الأول

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الجهميّة[1].

يُعدُّ الجهمُ بن صفوان (الذى هلك سنة ١٢٨هـ)، وشيخه الجعد بن درهم (الذي هلك قبله سنة ١١٨هـ) المصدَر الأولَ لدليل حدوث الأعراض والأجسام ـ في الإسلام ـ.

وهما صاحبا الأصل القائل: (ما لا ينفكّ عن الحوادث فهو حادث)[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مخبرًا عنهما أنّهما أول من ابتدع هذه الطريق:

«لم يكن في الصحابة والتابعين أحدٌ يستدلّ على حدوث العالم بحدوث الأجسام، ويثبت حدوث الأجسام **بدليل الأعراض والحركة والسكون**، والأجسام مستلزمة لذلك لا تنفك عنه، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث، ويبني ذلك على حوادث لا أوّل لها. بل أول ما ظهر هذا الكلام في الإسلام بعد المائة الأولى، من جهة الجعد بن درهم،

---

(١) قد بذلت الطاقة والوسع في قراءة كتب الفرق، علّي أجد أقوالاً للجهميّة توضّح موقفهم من دليل الأعراض، إلا أنّى لم أجد إلا كلامًا مختصرًا لشيخ الإسلام رحمه الله. ولعلّ في مراجعة أقوال المعتزلة ـ في المطلب الأول من المبحث التالي ـ مزيد بيان وتوضيح لدليل الأعراض عند الجهميّة.

(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعرى ص ١٨٥. والفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٦. ومجموع الفتاوى له ١٣/١٤٧.

والجهم بن صفوان، ثمّ صار إلى أصحاب عمرو بن عبيد[1]....»[2].

فالجعد، والجهم - إذاً - هما المصدر الأول لهذا الدليل - في الإسلام، ومنهما انتقل إلى المعتزلة.

وقد تقدم أصلهما: (ما لا يسبق الحوادث فهو حادث)، أو (ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث).

وهذا الأصل يندرج تحت دليل الأعراض الذي عطّل نفاة الصفات لأجله ما عطّلوا؛ من صفات الباري جلّ وعلا.

فالجهم: قد استدلّ بحدوث الأعراض، ولزومها للأجسام، وامتناع حوادث لا أوّل لها، على حدوث الأجسام.

وقال: إنّ الجسم لا ينفكّ عن الأعراض المحدَثة، ولا يسبقها، وما لا ينفكّ عن الحوادث، ولم يسبقها: فهو حادث[3].

وسيأتي مزيد شرح وبيان لهذا الدليل عند الحديث عن موقف المعتزلة منه في المبحث التالي؛ إذ التشابه كبيرٌ بين الفرقتين؛ سيّما وقد عُلم أنّ الجهميّة أسلاف المعتزلة في هذا الباب.

---

(١) يعني المعتزلة.
أمّا عمرو بن عبيد، فقد تقدّمت ترجمته ص ١٤٨.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٨/ ٥. وانظر: المصدر نفسه ١/ ١٥٧، ٣٠٩ ـ ٣١٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٨/ ٩٨ ـ ٩٩. وكتاب الصفدية له ٢/ ٥٤ ـ ٥٥.

(٣) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٦. ومجموع الفتاوى له ١٣/ ١٤٧، ١٦/ ٤٥٣. وانظر أيضاً: ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره للدكتور محمد حربي ص ٦٥ ـ ٦٦، ٧٨ ـ ٧٩. ونشأة الأشعرية وتطورها لجلال محمد موسى ص ١٩.

المطلب الثاني
وجه استدلال الجهميّة
بدليل الأعراض وحدوث الأجسام
على مذهبهم في الصفات

تقدّم أنّ الصفات كلّها ـ عند الجهميّة ـ تسمّى أعراضًا..

والأعراض لا تقوم إلا بجسم ـ كما زعموا في تقريرهم لدليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ إذ العالَم مُحدَث..

وقد أثبتوا حدوثه بحدوث الأجسام..

والأجسام محدَثة؛ لأنّها لا تخلو من الأعراض، أو بعضها..

والأعراض، أو بعضها: حادِثة..

وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادِث..

وسائر ما يُوصف به الربّ تعالى ليس صفةً له قامت به ـ عند الجهميّة؛ لأنّ ذلك عَرَضٌ عندهم لا يقوم إلاّ بجسم، والجسم حادِث[1].

فلو قامت الأعراض (الصفات عندهم) بالله تعالى، لكان جسمًا، ولكان مُحدَثًا[2]..

لاعتقادهم أن ما تقوم به الصفات والأفعال المتعاقبة لا يكون إلا حادثًا؛ بناءً على أنّ: ما لا يتناهى لا يمكن وجوده (امتناع ما لا يتناهى من الحوادث)..

---

(١) انظر النبوات لابن تيمية ص ٢٠١.

(٢) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٧.

لذلك قالوا: إنّ إثبات صفات وأفعال لله تعالى تقوم به يوجب أن يكون جسمًا، والله ليس بجسم؛ لأنّ الأجسام محدَثة، فلا تقوم به الصفات ولا الأفعال؛ لأنّ المعقول من الصفات والأفعال أعراضٌ قائمة بجسم[1].

إذًا: قالت الجهميّة:ـ الله ليس بجسم؛ لأنّ الأجسام مُحدَثة..

ـ ويمتنع أن تكون له صفة تقوم به؛ لأنّها عَرَضٌ؛ والأعراض حادِثة، ويلزم من إثباتها لله أن يكون محلاً للحوادث..

فعطّلوا الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلى.

موقف الجهمية من أسماء الله:

ولم يكتفِ الجهميّة بتعطيل الصفات، بل نفوا حقيقة أسماء الله الحسنى أيضًا، ولم يُطلقوا عليه شيئًا منها، إلاّ على سبيل المجاز والإخبار، لا على أنّه متسم بها حقيقة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وزاد الجهم في ذلك هو والغُلاة ـ من القرامطة[2]، والفلاسفة[3] ـ نحو ذلك[4]؛ فقالوا: وليس له اسم؛ كالشيء، والحيّ والعليم، ونحو ذلك؛ لأنّه إذا كان له اسم من

---

(١) انظر كتب شيخ الإسلام التالية: تفسير سورة الإخلاص ص ١٥١. ـ وانظرها ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٧/٢٢٩ ـ . ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٢٩٠،، ١٢/ ٥٩٢ ـ ٥٩٨. والفتاوى المصرية ٦/ ٤٠٧. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٥، ٣٧٥،، ٥/ ٢٤٥،، ١٠/ ٢٦٠. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٩٧ ـ ٩٩، ١٠٧ . وشرح حديث النزول له ص ١٥٧. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٦٣/أ، ٦٩/ب.

(٢) تقدّم التعريف بهم ص ٢٩٢.

(٣) تقدّم التعريف بهم ص ٤٨.

(٤) من نفي الأسماء عنه جلّ وعلا.

هذه الأسماء، لزم أن يكون متّصفًا بمعنى الاسم؛ كالحياة والعلم؛ فإنّ صدْقَ المشتقّ مستلزمٌ لصدْق المُشتقّ منه؛ وذلك يقتضي قيام الصفات به. وذلك مُحال. ولأنّه إذا سُمّي بهذه الأسماء، فهي ممّا يُسمّى بها غيره. والله منزّه عن مُشابهة الغير»[1].

فالجهم وأتباعه نَفَوْا أن يكون لله تعالى اسم؛ لئلا يقتضى إثبات ذلك قيامَ الصفات به. وقيام الصفات به مُحالٌ - بزعمهم.

وقول الجهم بن صفوان وأتباعه بنفي الأسماء عن الله تعالى هو من أخبث الأقوال، وأشدّها فسادًا؛ كما قال الحافظ ابن القيّم.

يقول الحافظ ابن القيّم رحمه الله: «اختلف النظّار في الأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد، كالحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والملك، ونحوها: فقالت طائفة من المتكلّمين: هي حقيقةٌ في العبد، مجازٌ في الرب. وهذا قول غلاة الجهمية، وهو أخبث الأقوال، وأشدّها فسادًا»[2].

فالجهميّة قد نَفَوْا الأسماء عن الله تعالى، ولكن إذا فُرِض أنّهم أطلقوا اسمًا ما على الله تعالى، فهو على سبيل المجاز بزعمهم.

والذي دفعهم إلى نفي حقيقة الأسماء، وإثباتها على سبيل المجاز: فرارهم من لازم إثباتها على الحقيقة؛ إذ لازم إثبات الإسم، إثبات ما دلّ عليه من صفة؛ فالسميع يدلّ على السمع، والبصير يدلّ على البصر، والعليم يدلّ على العلم، والقدير يدلّ على القدرة، وهكذا في سائر أسمائه الحسنى جلّ وعلا.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٥.

(٢) بدائع الفوائد لابن القيم ١/ ١٦٤.

وإثباتها على أنها مجازٌ في حقّ الله تعالى: يُعطّلها عن معناها، ويُجرّدها من فحواها.

لذلك نفَوْا حقيقة الأسماء؛ لأنّ إثباتها يقتضي إثبات الصفات، وقد تقدّم أن الله تعالى ـ عند الجهميّة ـ ليس له صفة تقوم به؛ إذ «لو ثبتت للقديم الصفات والأفعال، لكان محلاً للأعراض والحركات، وذلك يقتضي تعاقبها عليه»[1] على حدّ زعم الجهميّة.

وادّعوا أنّ «أسماء الله غير الله، وأنها مستعارة مخلوقة.

كما أنه قد يكون شخص بلا اسم، فتسميتُهُ لا تزيد في الشخص، ولا تنقص.

يعني أنّ الله كان مجهولاً كشخص مجهول، لا يُهتدى لاسمه، ولا يُدرى ما هو، حتى خلق الخلق، فابتدعوا له أسماء من مخلوق كلامهم، فأعاروها إياه من غير أن يُعرف له اسم قبل الخلق»[2].

فالجهميّة إذًا: لم يُثبتوا حقيقة الأسماء، ونفَوْا الصفات.

وقد كان مُرادهم نفَي الأسماء بالكُليّة أيضًا، إلا أنّ خوفهم من السيف حال بينهم وبين ذلك؛ كما قال أبو الحسن الأشعري في «الإبانة»: «وزعمت الجهميّة أنّ الله عزّ وجلّ لا علم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، وأرادوا أن ينفوا أنّ الله عالمٌ، قادرٌ، حيٌ، سميعٌ، بصيرٌ، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفَي ذلك فأتَوْا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا: لا علم لله، ولا قدرة له، فقد قالوا: إنه ليس

(١) نقل ذلك عن الجهميّة: شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٦/ ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص ٧.

بعالمٍ، ولا قادرٍ، ووجبَ ذلك عليهم»[1].

فتبيّن بذلك أنّهم لا يُثبتون شيئًا البتة.

وقد وصف الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله حقيقة قول الجهميّة هذا في محاورة معهم، يقول فيها: «وقلنا: هو شيء؟.

فقالوا: هو شيء لا كالأشياء.

فقلنا: إنّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرَفَ أهل العقل أنه لا شيء.

فعند ذلك تبيّن للناس أنهم لا يؤمنون بشيء، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون من العلانيّة.

فإذا قيل لهم: فمن تعبدون؟

قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق.

فقلنا: هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يُعرف بصفة؟

قالوا: نعم

فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تؤمنون بشيء، إنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرونه.

فقلنا لهم: هذا الذي يدبّر، هو الذي كلّم موسى؟

قالوا: لم يتكلّم، ولا يُكلِّم؛ لأنّ الكلام لا يكون إلا بجارحة، والجوارح منفيّة.

فإذا سمع الجاهل قولهم يظنّ أنهم من أشدّ الناس تعظيمًا لله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر، ولا يشعر أنهم لا يقولون

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

قولهم إلا فرية في الله»[1].

فالجهميّة إذًا قد نفوْا أسماء الله جلّ وعلا، وعطّلوه عن صفاته كلّها؛ الفعليّة، وغير الفعليّة.

ولكن: هل تختلف حجّة الجهمية في نفي صفات الأفعال، عن حجتهم في نفي بقية الصفات؟

يُلاحظ أنّ طريقتهم في نفي الصفات واحدة: تسري على الصفات كلّها، سواء أكانت صفات أفعال، أم غير ذلك..

وحجّتهم على نفي قيام الأفعال به ـ جلّ وعلا ـ من جنس حجتهم على نفي قيام الصفات به، «وهم يسوّون في النفي بين هذا وهذا، كما صرّحوا بذلك، وليس لهم حجّة تختصّ بنفس قيام الحوادث»[2]؛ إذ نفيُهم لقيام الصفات ـ به جلّ وعلا ـ مطلقًا، يقتضي نفي قيام الفعل بالله تعالى بطريق الأولى[3].

فأصلهم (حدوث العالم بحدوث الأجسام) مطّردٌ عندهم في نفي الصفات والأفعال، فهم يقولون: الربّ لا تقوم به صفات، ولا أفعال؛ لأنّها أعراض وحوادث، وهذه لا تقوم إلا بجسم؛ والأجسام مُحدَثة[4].

فأنكروا أن تقوم بذاته صفة من الصفات، أو فعل من الأفعال الاختياريّة المتعلّقة بالقدرة والمشيئة؛ زاعمين أنّ الكُلَّ أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم ـ كما تقدَّم.

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل ص ١٠٥ ـ ١٠٦.
(٢) شرح العقيدة الأصفهانيّة لابن تيمية ص ٧٠.
(٣) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٧٤.
(٤) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١١، ٤٢٣.

فمقصودهم من نفي الأعراض: نفي الصفات كلّها، فلا تقوم به - جلّ وعلا - عندهم حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا كلام، ولا سمع، ولا بصر، ولا استواء . . وكذا النزول، والمجيء، والإتيان لا يقوم به جلّ وعلا شيء منها؛ فإنّ هذه الأمور حوادث، والله ليس محلاً للحوادث. . .

«فكما ينكرون أن يتّصف بحياة، أو قدرة، أو علم، أو أن يستوي، أو أن يجيء. فكذلك ينكرون أن يتكلَّم، أو يُكلِّم»[1].

وكلّ ما يضاف إلى الله تعالى من ذلك: فإن كان موجودًا: فهو مخلوق عندهم؛ خلقه في بعض الأجسام. .

فالكلام مثلا:

لا يقوم به تعالى - عند الجهميّة -، بل يخلقه في بعض الأجسام؛ فالله تعالى - عندهم - لا يتكلَّم بكلام يقوم به، بل يتكلَّم بكلامٍ مخلوقٍ منفصلٍ عنه[2].

«قالوا: وإنما قلنا ذلك؛ لأنّنا استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام، وإنّما استدللنا على حدوثها بقيام الحوادث بها، وأنّ ما لا ينفكّ عن الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أوّل لها، فلو قلنا: إنّه تقوم به الصفات والكلام، لزم قيام الحوادث به؛ لأنّ هذه أعراض حادثة»[3].

فلو قام به كلامٌ، أو غيره، للزم أن يكون جسمًا؛ إذ الصفة عرض، والأعراض حادثة، ولا تقوم إلا بجسم.

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٠/ ٦٩.

(٢، ٣) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٣٦١.

فلا يكون الكلام المضاف إليه إلا مخلوقًا منفصلاً عنه[1].

وهو ـ عندهم ـ حادثٌ، كان بعد أن لم يكن[2]؛

فيقولون: «إنّ الله كان، ولا يتكلّم بشيء، ولا يفعل شيئًا، بل كان الكلام والفعل عليه ممتنعًا، لا مقدورًا له في الأزل، ثمّ إنّه صار ذلك ممكنًا مقدورًا بدون تجدّد شيء، فحدث الكلام والفعل بدون سبب أوجب حدوث ذلك أصلاً»[3].

وليس حدوث الكلام بعد أن لم يكن، إثباتًا لقيامه بالله تعالى ـ عند الجهميّة ـ، بل إنّهم يُصرّحون أنّ الكلام المضاف إليه ـ تعالى ـ لا يكون إلا مخلوقًا منفصلاً عنه ـ جلّ وعلا ـ، كما تقدّم ذلك آنفًا، ولا يجوز عندهم أن يُسمّى الله تعالى متكلّمًا[4].

ويُلاحظ أنّ نفي قيام الكلام بالله تعالى كان منتهى غاية الجهم، ورأس حجّته، كما ذكر ذلك الإمام الدارمي عثمان بن سعيد[5] رحمه الله

---

(١) انظر كتب شيخ الإسلام التالية: تفسير الإخلاص ص ١٥١ ـ ١٥٢، ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٧/ ٢٩٩ ـ . ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٠٧. وشرح حديث النزول ص ١٦٩. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص ٣٢ ـ ٣٣. ـ وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠ ـ . ومجموع الفتاوى ١٢/ ٣١٥ ـ ٣١٦.

(٢) انظر التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٠٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٨٠. وانظر المصدر نفسه ٨/ ٢٨١.

(٤) انظر: التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٠٨ . ومذهب السلف وأئمة الأمصار في كلام الله: «مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام» لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ـ ١ ـ ٣/ ٣٧٧، ٤٢٧.

(٥) ابن خالد، أبو سعيد التميمي السجستاني الدارمي ـ نسبة إلى بني دارم؛ وهو دارم بن مالك بن حنظلة بن زيد بن مناة بن تميم ـ، إمام، علاّمة، حافظ له ردود مفحمة على الجهميّة، وأشباههم. مات سنة ثمانين ومائتين، وقد جاوز الثمانين.
(انظر: الأنساب للسمعاني ٥/ ٢٤٩. وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١/ ٢٢١. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/ ٣١٩. وطبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٣٠٢).

تعالى في قوله: «ادْعى جهم أنّ رأس حجّته[1] نفي الكلام عن الله، فقال: متى نفينا عنه الكلام، فقد نفينا عنه جميع الصفات؛ من النفس، واليدين، والوجه، والسمع، والبصر؛ لأنَّ الكلام لا يثبت إلاّ لذي نفسٍ، ووجهٍ، ويدٍ، وسمعٍ، وبصرٍ، ولا يَثْبُتُ كلامٌ لمتكلمٍ، إلاّ من قد اجتمعت فيه هذه الصفات»[2].

فالجهم نفى قيام هذه الصفة به تعالى، ليتخذ ذلك تكأة لنفي قيام سائر الصفات به جلّ وعلا.

وكذا نفى قيام صفة العلم بالله ـ جل وعلا ـ:

وادّعى أنّ علمه ـ تعالى ـ مُحدَث، وأنّه مخلوق..

فلم يسبِق لله تعالى ـ عنده ـ علم في نفسه بشيءٍ من الخلق وأعمالهم قبل أن يخلقهم ـ تعالى الله عن قول الجهم وأصحابه عُلوا كبيرًا.

يقول الإمام الدارمي ـ مُبيّنًا هذا الاعتقاد الخبيث للجهم ـ في معرض ردّه على بشر المريسي: «وادْعى المعارض أيضًا: أنّ الله لا يُوصف بالضمير، والضمير منفيّ عن الله. وليس هذا من كلام المعارض، وهي كلمة خبيثة قديمة من كلام جهم، عارض بها جهمٌ قولَ الله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[3]. يدفع بذلك أن يكون الله سبق له علمٌ في نفسه بشيءٍ من الخلق وأعمالهم قبل أن يخلقهم»[4].

---

(١) في ردّ الدارمي على بشر المريسي: «محنته»، وعند شيخ الإسلام في نقض أساس التقديس: «حجته»، ولعلها الأصوب.

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص ١٩٥. وانظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٧٥/ أ ـ ب.

(٣) جزء من الآية ١١٦، من سورة المائدة.

(٤) ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص ١٩٥. وانظر نقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٧٥/ب ـ ٧٦/أ.

فالله ـ تعالى ـ عند الجهم لا يعلم ما يكون حتى يكون[1].

وليس طروء العلم بعد أن لم يكن، إثباتًا لقيامة بالله تعالى ـ عند الجهميّة ـ، بل إنّهم يُصرّحون أنّ العلم المضاف إلى الله تعالى لا يكون إلا مخلوقًا منفصلاً عنه ـ جلّ وعلا ـ، كما تقدّم ذلك آنفًا؛ لأنّه لو قام العلم به بعد أن لم يكن، لقامت به الحوادث، فيصير محلاً لها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وكذا نفى الجهم أيضا: رؤية الله تبارك وتعالى في الآخرة:

وقال: «الرؤية لا تُعقل إلا مع المعاينة: فالمعاينة لا تكون إلا إذا كان المرئي بجهة، ولا يكون بجهة إلاّ ما كان جسمًا»[2].

فنَفَى أن يُرى جلّ وعلا في الآخرة، خشية التجسيم ـ على حدّ زعمه.

حتّى إنّه وأصحابَه يُطلقون على كلّ من أثبت الصفات مجسِّمًا، لاعتبارهم أنّ الصفات لا تقوم إلا بجسم[3].

وهذا دَيْدَنُ جهمٍ وأصحابِه مع صفات الله جلّ وعلا؛ نَفَوْا الصفات وحقيقة الأسماء، وبالغوا في نفي ذلك، فلهم في هذه البدعة، مزيّة المبالغة في النفي، والابتداء، بكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه..

وقد تأثّر بهم المعتزلة تأثّرًا كبيرًا، حدا بهم إلي نفي حقيقة الأسماء، ونفي وجود صفات زائدة على الذات.

---

(١) انظر التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٠٨.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥١. ـ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ٢٢٩/١٧ـ. وانظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١٠٧/٢.

(٣) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١٠٧/٢.

وسيأتي في المطلب الثاني من المبحث التالي ـ بعون الله ـ بيان لمذهب المعتزلة في ذلك، مما يُوضّح آثار فرقة الجهميةُ، وبصماتها عليهم.

وممّا تقدّم:

يتَضح أنّ شُبهات الجهميّة في نفي صفات الله تعالى ـ استنادًا إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ تنحصر في أمرين:

أولهما: قولهم: إنّ الله ـ تعالى ـ ليس بجسم؛ لأنّ الأجسام متماثلة، وهي مَحدَثة ـ على حدّ زعمهم ـ.

ثانيهما: قولهم: لا تقوم بالله ـ تعالى ـ الصفات ولا الأفعال؛ لأنّ المعقول من الصفات والأفعال أعراض حادِثة قائمة بجسم:

فلو قامت به الصفات لكان جسمًا ـ والله ليس بجسم.

ولو قامت به الصفات ـ وهي حوادث بزعمهم ـ لكان محلاً لها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

*****

المبحث الثانى

دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المعتزلة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المعتزلة.

المطلب الثانى: وجه استدلال المعتزلة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم فى الصفات

المطلب الأول

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المعتزلة

هذا الدليل هو المسلك المشهور للمعتزلة، وهو عندهم أشهر من دليل التركيب[1].

وقد تلقّفوه عن أسلافهم الجهميّة؛ إذ هم في الصفات مخانيث الجهميّة[2].

وهم وأسلافهم من الجهميّة أئمّة هذه الطريق، والشبهة كلّها أصلاً جهميّة معتزليّة محضة، كما نصّ على ذلك شيخ الإسلام رحمه الله[3].

والمعتزلة يرون أنّ الدلالة المعتبرة في إثبات وجود الله هي (حدوث العالم).

فإذا كان القِدَمُ صفةَ ذات لله وحده يختصّ بها، ولا يُشاركه فيها

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٣٠١ ـ ٣٠٢.
والحديث عن دليل التركيب في الباب الرابع إن شاء الله تعالى في المجلد الثالث ص٩٩.

(٢) نصّ على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٤/٣٤٨.
والمراد ـ والله أعلم ـ أنّ الجهميّة قد أفسدوا المعتزلة، وأدخلوا عليهم الكثير من المعتقدات الباطلة، فوافقوهم عليها، حتى صاروا كأهل المذهب الواحد. وخالفهم المعتزلة في بعض المعتقدات الأخرى، فصدق عليهم اسم الجهميّة في بعض معتقداتهم، ولم يصدق عليهم في الأخرى، فصاروا كالمخنث له ما للرجل وما للمرأة؛ فلا هو رجل خالص، ولا امرأة خالصة.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٣٤٤، ١٢/ ١٤٠، ٥٩٢. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥٧. وكتاب الصفدية ٢/ ٤١. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٩٦، ٧/ ٢٢٣.

غيره، كان العالم ـ بكلّ ما فيه من أجسام ـ مُحدثًا[1].

فضلاً عن أنّ الحدوث يتضمّن الخلق؛ فإذا كان العالمَ مخلوقًا لله، فهو بالضرورة ـ بكل ما فيه من أجسام ـ محدَث[2].

وقد استدلّوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام والأعراض.

ويستند مذهبهم إلى:

١ ـ مقدّمة كبرى مفادها: (أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث).

٢ ـ مقدّمات ثانوية هي:

أ ـ الأجسام لا تنفك عن الأعراض.

ب ـ الأعراض لازمة للأجسام؛ (فكما أنّ الأجسام لا توجد معرّاة عن الأعراض، كذلك الأعراض تفتقر إلى الأجسام).

ج ـ الأعراض حادثة.

٣ ـ نتيجة مفادها أنّ: الأجسام حادثة.

وأوّل من سلك هذه الطريقة ـ من المعتزلة ـ، واستدلّ بها على حدوث الأجسام: أبو الهُذيل العلاّف[3]، فزعم «أنّ الأجسام لم تنفكّ

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المشهور بالعلاّف. إمام من أئمة المعتزلة، ورمز من رموز المعطّلة. له مقالات في الاعتزال، ومجالس، ومناظرات. فارق إجماع المسلمين، وردّ نصوص القرآن المبين بزعمه أنّ حركات أهل الجنّة وحركات أهل النار تنقطع فيهما، وهو ما يعرف بـ «فناء الجنة والنار». توفي سنة ٢٢٦هـ، أو ٢٢٧، أو ٢٣٥. =

من الحوادث، ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدَث، ولم يتقدمه يجب أن يكون محدَثًا مثله»[1].

وطريقته هذه مبنيّة على دعاوٍ أربع:

١ ـ الأولى: الأجسام لا تنفكّ عن الأعراض والأكوان؛ (الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون).

٢ ـ الثانية: الأعراض زائلة. والأكوان متغيّرة. وما كان زائلاً، أو متغيّرًا فهو حادث.

٣ ـ الثالثة: كلّ ما لا ينفكّ عن الحوادث، ولا يتقدّمها فهو حادث.

٤ ـ الرابعة: الأجسام حادثة؛ لأنها لم تنفكّ عن الحوادث، ولم تتقدّمها[2].

وهذه الدعاوى مرتبة ـ كما ذكر القاضي عبد الجبار ـ، «فالأولى يجب أن تكون متقدّمة، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعويان اللتان في الوسط لا ترتيب فيهما. وإنّما قلنا إن الأولى يجب تقديمها؛ لأنها كلام في إثبات هذه المعاني، وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها لا

= (انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٣/ ٣٦٦ ـ ٣٧٠ . ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/ ٣٥. ووفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٣٩٦ ـ ٣٩٨. ولسان الميزان لابن حجر ٥/ ٤١٣ ـ ٤١٤. والأعلام للزركلي ٧/ ١٣١ . ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢/ ٩١).

(١) نقل ذلك عنه القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» ص ٩٥. وانظر: «أبو الهذيل العلاّف» لعلي مصطفى الغرابي ص ٥٢، وما بعدها. و«في علم الكلام» للدكتور أحمد محمود صبحي ١/ ٣٣٩ ـ القسم الخاص بالمعتزلة ـ. و «مذاهب الإسلاميين» للدكتور عبد الرحمن بدوي ـ الجزء الأول الخاص بالمعتزلة والأشاعرة ـ ص٣٩٧.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٥ ـ بتصرف.

بالحدوث ولا بالقدم، كما أنّا إذا لم نعلم زيدًا، لا يمكننا وصفه بأنه طويل، ولا بأنّه أسود. وأما الأخيرة: فإنما وجب تأخيرها؛ لأنّها كلام في أنّ الجسم إذا لم ينفك من المحدَث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله. وما لم تثبت الدعاوى الثلاث من قبل لا معنى لهذا الكلام. وأما اللتان هما في الأوسط: فلا ترتيب فيهما؛ لأنهما كلام في أوصاف هذه المعاني، ومتى عرفناها إن شئنا وصفناها أولاً بالحدوث، وإن شئنا وصفناها بأنّ الجسم لم يخل منها»[1].

فالدعوى الأولى هي الأساس في هذه المسألة، وعليها بُنيت الدعويان اللاحقتان. وأمّا الأخيرة، فهي نتيجة مترتّبة على الدعاوى السابقة.

وقد حرّر القاضي عبد الجبار هذه الدعاوى، وحاول أن يُثبت صحّة كل واحدةٍ منها[2].

١ ـ **ففي الدعوى الأولى**: وهي أنّ الأجسام لا تنفكّ عن الأكوان الأربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون:

بيّن أنّ الجسم حصل مجتمعًا في حال، وكان يجوز أن يبقى مفترقًا، فلا بدّ له من أمر ثانٍ خصّص كونه مجتمعًا، وإلاّ لم يكن حصوله مجتمعًا بأولى من حصوله مفترقًا[3].

وتصوّر اعتراضاً مفاده: لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعًا لذاته، من غير أمر ثانٍ مخصّص، وردَّ عليه بقوله: (قلنا: لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعًا أبدًا، ولا يكون مفترقًا أصلاً، ولأنه لو كان

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٦.
(٢) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٦ ـ ١١٥.
(٣) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٨.

كذلك[1]، لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعًا؛ لأنّ صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل. ولأنه لو كان كذلك، لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته، وأيضا فكان يؤدى إلى أن يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقاً دفعةً واحدةً، وذلك محال. ولأنه لو كان كذلك، لكان يجب ألا يقف كونه مجتمعًا على قصدنا ودواعينا، والمعلوم خلافه. ولأنه لو كان كذلك لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات»[2].

ثمّ تصوّر عبد الجبار اعتراضات أخرى يمكن أن تُثار ضدّ هذه الدعوى، وردَّ عليها ردودًا عديدة، وانتهى من هذا التفنيد الطويل المتشعّب إلى إثبات الأكوان الأربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون[3].

٢ ـ وفي الدعوى الثانية: وهي إثبات حدوث الأعراض:

استدلّ عبد الجبار على دعواه «حدوث الأعراض»: بأنّ العرض يجوز عليه العدم، بينما القديم لا يجـوز أن يُعـدَم. والعرض لا يجوز أن يكون قديمًا، وإذا لم يكن قديمًا، وجب أن يكون محدثًا؛ لأنّ الموجود يتردّد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر لا محالة[4].

---

(١) أي مجتمعًا أبدًا.

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٩.

(٣) انظر المصدر نفسه ص ٩٩ ـ ١٠٤. وانظر أيضًا: مذاهب الإسلاميّين لعبد الرحمن بدوي ـ الجزء الأول الخاص بالمعتزلة والأشاعرة ـ ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٠٤.

وقد بنى كلامه هذا على أصلين:

١ ـ أحدهما: أنّ العرض يجوز عليه العدم

٢ ـ والثاني: أنّ القديم لا يجوز عليه العدم.

ويريد أن يُدلّل بهذين الأصلين على حدوث العرض؛ لجواز العدم عليه، وانتفاء العدم عن القديم.

وقد برهن على هذين الأصلين، بما يلي:

١ ـ **أما الأصل الأول:** وهو قوله: (**العرض يجوز عليه العدم**):

فالدليل عليه ـ كما ذكر عبد الجبار ـ أن: الجسم المجتمع إذا افترق، فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو:

إمّا أن يكون باقيًا فيه كما كان.

أو زائلاً عنه.

ومحالٌ أن يكون باقيًا فيه كما كان، لحصول الافتراق، فبحصوله زال الاجتماع. وإذا كان زائلاً فلا يخلو:

إمّا أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال.

وإما أن يكون زائلاً بطريقة العدم.

ولا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال؛ لأنّ الانتقال مُحالٌ على الأعراض؛ فالعرض يُفارق الجوهر تمامًا، لا ينتقل منه إلى آخر.

فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم[1].

٢ ـ **وأمّا الأصل الثاني** الذي ذكره عبد الجبار: وهو قوله (**القديم لا**

(١) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

يجوز عليه العدم):

فالدليل عليه ـ كما زعم ـ: أنّ «القديم قديمٌ لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحالٍ من الأحوال. وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: أن القديم قديم لنفسه.

والثاني: أنّ الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال»[١].

أولاً: القديم قديمٌ لنفسه؛ لأنّه لو لم يكن كذلك ـ على حدّ قول عبد الجبار، لكان:

١ ـ إمّا قديمًا بالفاعل، وهذا مُحال؛ لأنّ من حقّ الفاعل أن يكون متقدّمًا على فعله، وما تقدّمه غيره لا يجوز أن يكون قديمًا؛ لأنّ القديم هو ما لا أوّل لوجوده.

٢ ـ أو قديمًا بالمعنى، وهو مُحالٌ أيضًا؛ لأنّ المعنى لا يخلو؛ إمّا أن يكون قديمًا، أو محدثًا.

ولا يجوز أن يكون محدثًا؛ لأنّ العلّة لا تتراخى عن المعلول.

ولو كان المعنى قديمًا لشاركت العلّة معلولها، فلم تتميّز عنه. ومن شأن العلّة أن تتميّز عن المعلّل، وعدم تميّزها يدلّ على فسادها.

فاستحال أن يكون المعنى قديمًا

وانتفى بذلك أن يكون القديم قديمًا بالمعنى، فلم يبق إلا أن يُقال: إنه قديمٌ لنفسه[٢].

---

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٠٧.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

ثانيًا: الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال:

لأنّ الذات، أو النفس ـ كما ذكر عبد الجبار ـ لمّا اختصت بصفة صارت ذاتًا معلومة، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتًا معلومة أصلاً، ومن هنا لم يجز على الموصوف بصفة من صفات الذات خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال؛ إذ صفة الذات مع الذات تُجرى مجرى صفة العلة مع العلة؛ فكما أنّ صفة العلة تجب ما دامت العلة، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت الذات[1].

وغاية مراد القاضي عبد الجبار من كلّ هذا الكلام أن يُدلل على حدوث الأعراض، وينفي قدمها؛ لأنّ القدم باقٍ، والباقي لا ينتفي إلا بضدّ، أو ما يجري مجرى الضدّ، فيجب ألا ينقضي القديمُ أصلاً؛ لأنّه لا ضدّ له، ولا ما يجري مجرى الضدّ[2].

وكذا الأعراض تشتمل على نسب التخالف، والتماثل والتضادّ؛ إذ يمكن اجتماع المتخالفين، ويمكن ارتفاعهما، مع اتحاد المكان والزمان.

ويمكن ارتفاع المتضادّين معًا، لكن لا يمكن اجتماعهما مع اتحاد الزمان والمكان[3].

وهذه من صفات المحدَثات، والقديم لا يجوز عليه ذلك[4].

وأما الدعوى الثالثة: وهي أنّ الأجسام لا يجوز خلوّها من الأكوان؛ التي هي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون:

---

(١) انظر المصدر نفسه ص ١٠٨.

(٢) انظر المصدر نفسه ص ١٠٨.

(٣) انظر ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة الميداني ص ٥٨.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٠٩.

فقد دلّل عليها عبد الجبار بما يلي

١ ـ الجسم لو جاز خلوّه عن هذه المعاني، لجاز أن يخلوَ عنها الآن، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلوّ.

«ألا ترى أنّ الجسم لما صحّ أن يكون مجتمعًا أو مفترقًا الآن، صحّ أن يكون مجتمعًا أو مفترقًا في كلّ وقت وفي كلّ زمان. ولمّا استحال أن يكون مجتمعًا مفترقًا دفعة الآن، استحال أن يكون في كل وقت وفي كل زمن، ولما وجب كونه مجتمعًا أو مفترقًا الآن وجب ذلك في كل زمن وفي كل مكان. فوجب لو جاز خلوه عنها في كل حال من الأحوال، أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلوّ، وهذا يوجب لو أخبرنا مخبر بأن في أقصى بلاد العالم جسمًا ليس بمجتمع ولا مفترق ولا متحرك ولا ساكن أن نصدقه، والعلوم خلافه، فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو عن الأكوان في وقت من الأوقات»[١].

٢ ـ كل جسمين، إمّا أن يكون بينهما بونٌ ومسافة أو لا يكون. فإن كان بينهما بون ومسافة؛ كانا مفترقين. وإن لم يكن بينهما بون ولا مسافة: فهما مجتمعان. فصحّ أنّ الجسم لم ينفك عن هذه المعاني[٢].

٣ ـ لو خلا الجسم عن الاجتماع والافتراق، فالسابق إليه لا يخلو: إما أن يكون الاجتماع، أو الافتراق.

فلو قيل: إن الذي سبق إليه هو الاجتماع، لقلنا: كيف يصحّ تجميع ما لم يكن مفترقًا من قبل؟

وإن قيل: إنّ السابق إليه هو الافتراق؛ نقول: كيف يصحّ تفريق ما

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١١١ ـ ١١٢.

(٢) انظر المصدر نفسه ص ١١٣.

لم يكن مجتمعًا؟[1].

فدلّ ذلك على أنّ الجسم لا ينفك عن هذه المعاني.

وأما الدعوى الرابعة: وهي قوله: الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون: وجب أن يكون محدثًا مثلها:

فقد دلّل عبد الجبار عليها: بأنّ «الجسم إذا لم يَخْلُ من هذه الحوادث ولم يتقدّمها: وجب أن يكون حظّه في الوجود كحظّها، وحظّ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن. فوجب في الجسم أن يكون محدثًا أيضًا وكائنًا بعد أن لم يكن؛ كالتوأمين إذا وُلِدا معًا، وكان لأحدهما عشر سنين، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضًا عشر سنين»[2].

وهذا الدليل الذي ساقه عبد الجبار المعتزلي، والدعاوي الأربع التي قام عليها أوّل من قال بها: أبو الهذيل العلاّف؛ أوّل من سلك هذا المسلك من المعتزلة ـ كما تقدّم.

وعلى مسلكه هذا سار المعتزلة كلّهم[3].

فهذا الحاكم الجشمي[4]: قد بنى قضيّة حدوث الأجسام على أربع

---

(١) انظر المصدر السابق ص ١١٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٣) قال هذا عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٩٥.

(٤) هو أبو السعد المحسن بن محمد بن كرامة الجُشمي البيهقي. كان حنفي المذهب معتزليًا، ثمّ تحوّل إلى المذهب الزيدي وبقي على اعتزاله، تتلمذ عليه الزمخشري، وغيره. مات مقتولاً بمكة سنة ٤٩٤هـ.

(انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لابن المرتضى، تحقيق فؤاد سيد ص٣٥٤ ـ ٣٥٦. والأعلام للزركلي ٥/٢٨٩ ـ ٢٩٠. وهناك رسالة دكتوراه نوقشت بكلية دار العلوم بالقاهرة بعنوان: (الحاكم الجشمي منهجه في التفسير) للدكتور عدنان زرزور. وانظر: الزيدية للدكتور أحمد محمود صبحي ص ٢٢٨ ـ ٢٥٤).

دعاوٍ:

أولهــا: أنّ ههنا أعراضًا غير الأجسام.

وثانيهــا: أنّها محدثة.

وثالثهــا: أن الجسم لا يخلو منها.

ورابعها: أنّ الجسم إذا لم يسبقها، فإنه يجب أن يكون محدثًا مثلها؛ لقد وُجد في حال وجودها، فحظّه في الوجود كحظّها»[1].

وهو في ذلك موافق لأبي الهذيل على مسلكه.

ودليله على حدوث الأجسام: «أنّها لم تخل من أعراض المحدثات، ولم يتقدّم الجسم عليها، فوجب أن يكون حكمه في الوجود كحكمها»[2].

وبنحو قول الحاكم الجشمي هذا قال ابن المرتضى[3].

وقال محمد بن الحسن الطوسي[4] ـ ذاكرًا الدعاوى الأربع التي سبقه

---

(١) شرح العيون للحاكم الجشمي ص ١٠٤ ـ مخطوط يوجد في المكتبة الغربية في الجامع الكبير بصنعاء، تحت رقم ٩٩ علم الكلام ـ نقلاً عن «الزيديّة» للدكتور أحمد محمود صبحي ص ٢٣٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر كتابه: القلائد في تصحيح العقائد ص ٥٣.

وابن المرتضى: هو أحمد بن يحيى بن أحمد بن المرتضى، المقلب بـ (المهدي لدين الله). زيديّ المذهب، معتزليّ المعتقد. اعتمد على كتب الحاكم الجُشمي الكلاميّة اعتمادًا كليًا؛ حتى لا تكاد تلمح أدنى اختلاف بين آرائهما الكلاميّة. توفي سنة ٨٤٠هـ.

(انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني ١/ ١٢٢. والأعلام للزركلي ١/ ٢٦٩. ومصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن لعبد الله الحبشي ص ٥٨٤ ـ ٥٩٤. والزيدية للدكتور أحمد محمود صبحي ص ٣٤٠ ـ ٣٩٣).

(٤) هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي؛ إمام من أئمة الرافضة الاثني عشرية، ويلقّب عندهم بـ «شيخ الطائفة». وافق المعتزلة في أكثر أصولهم ـ مثل بقية طائفته ـ توفي سنة ٤٦٠هـ. =

إلى بيانها أسلافه من المعتزلة:ـ

«الأول: أنّ في الأجسام معاني غيرها»[1]: أي أنّها لا تنفكّ عن الأعراض والأكوان الأربعة؛ الاجتماع والافتراق والحركة والسكون[2].

«الثاني: أن نبيّن أنّ تلك المعاني محدثة»[3]: إذ الأعراض زائلة، والأكوان متغيّرة، وما كان كذلك كان حادثًا[4].

«الثالث: أن نبيّن أنّ الجسم لم يسبقها في الوجود»[5]: فهو لم يتقدّمها، وحاله أنه لا ينفكّ عنها، ولا يخلو منها[6].

«الرابع: أنّ مالم يسبق المحدث يجب أن يكون محدثًا»[7]، فالأجسام لم تسبق المعاني المحدثة، فحكمها في الحدوث كحكمها، فالأجسام حادثة[8].

وهذا رجع صدى لأقوال أسلافه من المعتزلة.

= (انظر: الفهرست للنجاشي ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨. ورجال الحلي ص ٢٤٨. ولسان الميزان لابن حجر ٥/ ١٣٥. وروضات الجنات للخوانساري ٦/ ٢١٦. والكنى والألقاب لعباس القمي ٢/ ٣٥٧. ومنهج المقال للاسترابادي ـ مخطوط ـ ق ٢٨١/ أ ـ ٢٨٢/ ب. وتنقيح المقال للمامقاني ٣/ ١٠٤ ـ ١٠٥. والأعلام للزركلي ٦/ ٨٤ ـ ٨٥).

(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للطوسي ص٤٤.

(٣) انظر المصدر نفسه ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٤) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للطوسي ص ٤٤.

(٥) انظر المصدر نفسه ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٦) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للطوسي ص ٤٤.

(٧) انظر المصدر نفسه ص ٤٦.

(٨) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للطوسي ص ٤٤.

(٩) انظر المصدر نفسه ص ٤٣، ٤٧.

وقال عبد الكافي[1] الأباضي[2] مدلّلاً على حدوث الأجسام: «نظرنا في هذا العالم، فوجدناه صنفين لا ثالث لهما: إما جسم، أو عرض صفة له. ثمّ نظرنا في العرض، فإذا هو صفات متضادّة، متعاقبة في الجسم. فقلنا: لا تخلو هذه الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة، فبطل أن تكون قديمة؛ لكونها متعاقبة في الجسم، آتية وذاهبة، وليس في إتيان الآتي منها أكثر من حدوثه، ولا في ذهاب الذاهب أكثر من بطلانه وفنائه. وبطل أن تكون هذه الأشياء مجتمعة مع تضادّها في الجسم بحال واحدة؛ لبطلان الوصف له بها في حال واحدة. ولو كان الأمر كذلك؛ لجاز أن يسمى الجسم مجتمعًا متفرقًا، ومتحركًا ساكنًا، مع سائر تلك الصفات في حال واحدة، فثبت أن بطلان ما بطل منها لم يبطل إلا بحدوث ضده، وأن ما حدث منها لم يحدث إلا بفناء ضدّه وبطلانه.

---

(١) هو أبو عمار عبد الكافي الأباضي. لم أقف على ترجمة له، باستثناء تاريخ وفاته؛ فقد ذكر الأباضي: بكير بن سعيد أعوشت أنه توفى سنة ٥٧٠هـ، ومرة قال: توفي سنة ٥٧٥هـ.

(انظر دراسات إسلاميّة في الأصول الأباضية ص ٥٠، ٥٤).

(٢) نسبة إلى الأباضيّة؛ فرقة من فرق الخوارج تنسب إلى عبد الله بن أباض. كان من مذهبه أن مخالفيه من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال. وسمّى دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار التوحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي. وقال عن مرتكب الكبيرة إنه موحّد لا مؤمن، وهو كافر كفر نعمة، لا كفر شرك. أما حكمه في الآخرة إن لم يتب فهو الخلود في النار. وقد وافق المعتزلة في معتقدهم في الصفات،

(انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/١٨٣ ـ ١٩٢. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٠٣ ـ ١٠٩ . والتبصير في الدين للاسفراييني ص ٥٨ ـ ٦٠ . والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي ص ٢٢ ـ ٢٣. وانظر أيضًا: الإباضية عقيدة ومذهبًا للدكتور صابر طعيمة. ودراسات إسلامية في الأصول الإباضية لبكير بن سعيد أعوشت الأباضي).

فلما كان الأمر هكذا، علمنا أن تلك الأشياء بجميعها محدثة كائنة بعد أن لم تكن»[1].

ويلاحظ أن البراهين التي أوردها على دعاويه تكاد تكون مستقاة من كتب القاضي عبد الجبار.

إذ حاله كحال سلفه من المعتزلة: يريد أن يثبت أربع دعاوٍ، فذكر اثنتان منها:

١ـ ذكر أنّ في الأجسام معاني؛ من أعراض وأكوان.

٢ـ أثبت حدوث هذه المعاني.

ثمّ تعرّض للباقيتين: فقال: «نظرنا في الجسم، فوجدناه لا يخلو من هذه الأشياء المحدثات، ولا ينفكّ عنها، ولا يوجد قبلها، ولا بعدها، ولا يوجد إلا وهي معه». . . ـ إلى أن قال: ـ «لما كان الجسم غير عار من هذه الأعراض، ولا منفكّ عنها في حال من أحواله، ولم يوجد إلا وهي به، ولا يتقدمها بحال واحدة، ولا يجوز أن يتأخر بعدها حالاً واحدة، وهي بجميعها محدثة ـ كما وصفنا ـ قضينا على الجسم بالحدوث، كما قضينا على العرض بالحدوث؛ إذ لم يسبقها، ولم يكن قبلها. ولو كان الجسم قبل هذا العرض المحدث موجودا منفكّاً منه، لكان ينبغي أن يكون قديماً لوجوده قبل المحَدث. فلما بطل عن الجسم أن يوجد قبل هذا العرض المحدث ـ كما وصفنا، بطل عنه عند ذلك الوصف بالقدم، وثبت أنه محدث؛ إذ لم يسبق العرض المحدث، ولم يكن قبله»[2].

فالأجسام ـ على حدّ قول عبد الكافي ـ لم تسبق الحوادث ولم

(١) الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الردّ على أهل الخلاف لعبد الكافي ١/ ٣٨.

(٢) الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الردّ على أهل الخلاف لعبد الكافي ١/ ٣٨ـ٣٩.

تتقدّمها، وما لم يسبق الحوادث ولم يتقدمها فهو حادث.

وقوله موافق لأقوال المعتزلة الآخرين، وهو مثلهم يركّز على قضايا أربع:

١ـ الأولى: الأجسام لاتنفكّ عن الأعراض والأكوان: (الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون).

٢ـ الثانية: الأعراض حادثة؛ لزوالها، أو تغيّرها.

٣ـ الثالثة: كلّ ما لاينفكّ عن الحوادث، ولا يتقدّمها فهو حادث.

٤ـ الرابعة: الأجسام حادثة؛ لأنها لم تنفكّ عن الحوادث، ولم تتقدّمها.

*****

المطلب الثاني

وجه استدلال المعتزلة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم فى الصفات

* جميع المعتزلة متفقون على نفي صفات الباري جلّ وعلا..

وحقيقة قولهم جميعاً: أنْ ليس لله تعالى علمٌ، ولا قدرةٌ، ولاحياةٌ، ولا سمعٌ، ولا بصرٌ، وأنّه لم يكن في الأزل كلامٌ، ولا إرادةٌ، ولم يكن له في الأزل اسمٌ، ولا صفة[1].

* وهم متفقون على أنّ الله تعالى لا يُرى، ولا يَرى نفَسه[2].

بل الذي يقول: إنّ الله يُرى بالأبصار، على أي وجه قاله: فهو مشبّهٌ لله بخلقه ـ عند أبي الحسين الخيّاط المعتزلي[3]. [4]ـ، والمشبّه ـ عنده ـ كافرٌ بالله، والشاكّ في كفره كافرٌ كذلك، وكذا الشاكّ في الشاك لا إلى

(١) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٤. والتبصير في الدين للاسفراييني ص٦٣. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص٣٣. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١١/٢.

(٢) انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد للخيّاط المعتزلى ص٦٧ـ٦٨. وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص٢٣٢ وما بعدها. وانظر أيضاً: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢٣٨/١. والفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٤، ١٨١. والتبصير في الدين للاسفراييني ص٦٣ـ٦٤.

(٣) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخيّاط. رأس الفرقة الخيّاطيّة ـ إحدى فرق المعتزلة ـ شارك المعتزلة في أكثر ضلالاتهم، وانفرد عنهم بقول لم يُسبق إليه في المعدوم؛ حيث زعم أنّ الجسم في حال عدمه يكون جسماً. توفي سنة ٢٩٠هـ.
(انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٧٩ـ١٨٠. والتبصير في الدين للاسفراييني ص٨٤. وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص٨٥).

(٤) انظر الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد للخيّاط ص٦٧.

غاية[1].

على أنّ هذا التكفير ليس محلّ إجماع من المعتزلة، فهذا القاضي عبد الجبار المعتزلي[2].

يُصرّح بأنّه لا يُكفّر المخالف في هذه المسألة ـ أي من يُثبت الرؤية مُعلّلاً ذلك بقوله: «لما كان الجهل بأنّه تعالى لا يُرى لا يقتضي جهلاً بذاته ولا بشيء من صفاته»[3].

* والمعتزلة متفقون ـ أيضاً ـ على نفي صفتَيْ السمع والبصر عن الله تعالى؛ فلا الصفتان قديمتان ـ عندهم ـ، ولا حادثتان[4].

ويقولون ـ معلّلين زَعْمَهم استحالة كون الله سميعا بصيراً ـ : «وجه استحالته أنّه إن كان سمعه وبصره حادِثَيْن كان محلاً للحوادث، وهو مُحال. وإن كانا قديمَيْن فكيف يسمع صوتاً معدوماً، وكيف يرى العالم في الأزل، والعالم معدوم، والمعدوم لا يُرى»[5].

* والمعتزلة متفقون ـ أيضاً ـ على أنّ كلام الله تعالى مخلوقٌ له، خلقه في جسمٍ من الأجسام، فكان فيه متكلماً، وأنّه لم يكن متكلّماً قبل أن يخلق لنفسه كلاماً[6].

---

(١) انظر الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد للخيّاط ص٦٧ ـ ٦٨.

(٢) تقدّمت ترجمته ص ١٤٦.

(٣) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٢٣٣.

(٤) نقل ذلك عنهم علماء الأشعريّة في كتبهم. (انظر: أصول الدين للبغدادي ص٩٦، ٩٧. والفرق بين الفرق له ص١٨١. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٧١. والملل والنحل للشهرستاني ص٤٥. ونهاية الإقدام له ص٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤).

(٥) نقل ذلك عنهم الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد ص٧١.

(٦) انظر: الكشّاف للزمخشري المعتزلي ٢/٨٨. والمغني في أبواب العدل والتوحيد لعبد الجبار المعتزلي ٧/٨٤. وشرح الأصول الخمسة له ص٥٢٨. والمحيط بالتكليف له ص٣٢، ٣١٦، ٣٣١، ٣٣٣. ومتشابه القرآن له ١/٥٤٥. وانظر أيضاً: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٤. والتبصير في الدين للاسفراييني ص٦٤. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص٣٣.

* والقرآن الكريم ـ عندهم ـ محدَثٌ، ومخلوقٌ، وعلى هذا إجماع المعتزلة كلهم[1].

** فحقيقة قولهم ـ إذا كما أسلفت ـ : تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا كُلِّها، وجمهورهم يقولون: إنّ الله عالمٌ، قادرٌ، حيّ بذاته، لا بعلمٍ، ولا قدرةٍ، ولا حياةٍ[2].

واعتبر بعضهم[3] تلك الصفات عين الذات، فادّعى أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بعلمٍ هو هو، وقادرٌ بقدرةٍ هي هو، وحيّ بحياةٍ هي هو[4].

والفرق بين القولين: أنّ الأولّ ينفي الصفات كلّها، والثاني يُثبت الصفة على أنّها بعينها ذات، ويُثبت الذات على أنّها بعينها صفة[5]، وهو نفيٌ للصفة في الحقيقة، بل ونفيٌ للذات أيضاً.

* وللمعتزلة حجّتان بَنَوْا عليهما نفَي الصفات:

* أولاهما: حجّة التركيب: ومُلخّصها عند المعتزلة: أنّ إثبات صفات أزليّة قديمة لله تعالى، زائدة على ذاته، يجعل الصفة تُشارك

(١) انظر المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص٣٣١. وانظر مصادر الحاشية السابقة. وانظر أيضاً: الكشّاف للزمخشري المعتزلي ٣/ ٤١١. والمغني في أبواب العدل والتوحيد لعبد الجبار ٧/ ٩٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص١٥١. والمحيط بالتكليف له ص١٠٧، ١٥٥. والمنية والأمل لابن المرتضى المعتزلي ص٦. وانظر أيضاً: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/ ٢٤٤ـ٢٤٥. والملل والنحل للشهرستاني ص٤٤.

(٣) كأبي الهُذيل العلاّف.

(٤) انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد للخياط ص٧٥. وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص١٨٣. والفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي المعتزلي الرافضي ص٥٣. وانظر أيضاً: مقالات الإسلاميين للأشعريّ ١/ ٢٤٥. والتبصير في الدين للاسفراييني ص٧٠. والملل والنحل للشهرستاني ص٤٩ـ٥٠.

(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص٥٠.

الذات في القدم الذي هو أخصّ أوصاف الذات ـ عندهم ـ. فيقتضي تعدّد القدماء، وهو تركيبٌ يُنافي التوحيد ـ بزعمهم[1] ـ.

وأوّل من عُرِف عنه الأخذ بهذه الحجّة ـ من المعتزلة ـ: واصل بن عطاء[2]، فقد كان ينفي الصفات، زاعماً أنّ إثباتها يؤدّي إلى تعدّد القدماء، ويدّعي أنّ ذلك شرك خلاف التوحيد، وكان يقول: «من أثبت معنى، وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[3].

* وثانيهما: حجّة الأعراض: وعنها سيكون الحديث في هذا المطلب ـ بعون الله.

** والمعتزلة يأخذون بكلتا الحجّتين، ويبْنون عليهما تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته.

وقد جمع أبو الحسين الخيّاط المعتزلي[4] بين هاتين الحجّتين، فقال في تحليلهما: «إنّ الله لو كان عالماً بعلم، فإمّا أن يكون ذلك العلم قديماً، أو يكون مُحدَثاً.

ولا يمكن أن يكون قديماً: لأنّ هذا يُوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدّد، وهو قولٌ فاسدٌ. ولا يمكن أن يكون عِلماً مُحدَثاً: لأنه لو كان كذلك، يكون قد أحدثه الله؛ إمّا في نفسه، أو في غيره، أو لا في محلّ.

فإن كان أحدثه في نفسه: أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث. وهذا مُحال.

---

(١) سيأتي الحديث عنها مفصّلاً ـ بعون الله تعالى ـ في الباب الرابع.

(٢) أبو حذيفة الغزّال، مولى بني ضبّة. قديم المعتزلة، وشيخها، ومؤسّس فرقتها، وواضع أصولها الخمسة. ولد سنة ٨٠هـ. تتلمذ على الحسن البصري، ثم اعتزل عنه وفارقه لمّا أظهر ـ أعني واصل ـ مقالته في المنزلة بين المنزلتين. توفي سنة ١٣١هـ.
(انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠، ٢١، والملل والنحل ص ٤٦ـ ٤٩. ولسان الميزان لابن حجر ٦/ ٢١٤، والمعتزلة وأصولهم الخمسة لعوّاد المعتق ص ٥٢، ٥٣.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ص٤٦.

(٤) تقدّمت ترجمته ص٣٦٢.

وإذا أحدثه في غيره: كان ذلك الغير عالماً بما حلّه منه دونه؛ كما أنّ من حلّه اللون فهو المتلوّن به دون غيره.

ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محلّ: لأنّ العلم عرضٌ لا يقوم إلا في جسم. فلا يبقى إلاّ حالٌ واحد، وهو أنّ الله عالمٌ بذاته»[1].

* * أمّا حُجّة الأعراض: فقد تقدّم شرح الدليل عند المعتزلة آنفاً، واتّضح قولهم: بـ «حدوث الأجسام» لملازمتها للأعراض، أو بعضها؛ كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق.

والمعتزلة يعتبرون الصفات والكلام أعراضاً وحوادث، لو قامت بالله تعالى، للزم قيام الأعراض والحوادث به، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث.

ولذلك أنكروا قيام الصفات بذاته تعالى[2].

* والله تعالى ليس بجسم ـ عند المعتزلة ـ، وقد نقل أبو الحسن الأشعري[3]، وأحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي[4] إجماعهم على ذلك[5].

وقد أجمعوا على أنّ الله خالق الأجسام والأعراض[6].

* والصفات الخبريّة[7] ـ من الاستواء، والنزول، والمجيء، واليد، والعينين، والوجه، وغير ذلك ـ داخلة في عموم الصفات المنفيّة عن الله

---

(١) الانتصار للخياط ص١١١. وانظر المصدر نفسه ص١٧٠ـ١٧١.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٣٦١. ونقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق٦٣/أ. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٠٥.

(٣) تقدّمت ترجمته ص٥١.

(٤) تقدّمت ترجمته ص٣٥٧.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/ ٢٣٥. وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص٧ـ٨. وانظر منهاج الكرامة للحلي الرافضي المعتزلي ص٨١.

(٦) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٨.

(٧) تقدّم التعريف بها ص١٢٧.

تعالى ـ عند المعتزلة ـ، وهم يدّعون أيضاً أنّ إثبات قيامها بذات الله تعالى: يوهم التجسيم، والله تعالى ليس جسماً[1].

* والمعتزلة يقولون أيضاً: لو أنّ الله تعالى كان عالماً بعلم، حيّاً بحياة، قادراً بقدرة، زائدة على ذاته، قائمة به سبحانه: لكان جسماً؛ لأنّ العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة تحتاج إلى محلّ مخصوص، والمحلّ المخصوص لابدّ أن يكون جسماً، والله سبحانه ليس بجسم، ولا يصحّ أن يكون جسماً، وإلا لكان مُحدَثاً؛ لأنّ الحوادث لا تقوم إلاّ بحادِث[2].

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي[3]: «وجملة القول في ذلك: هو أنه تعالى لو كان حياً بحياة، والحياة لا يصحّ الإدراك بها إلا بعد استعمال محلّها فى الإدراك ضرباً من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وذلك مُحال. وكذلك الكلام فى القدرة؛ لأن القدرة لا يصحّ الفعل بها، إلاّ بعد استعمال محلّها فى الفعل، أو فى سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلاً للأعراض، وذلك لا يجوز»[4].

فالله ـ تعالى ـ عند عبد الجبار: حيٌّ لا بحياة، قادرٌ لا بقدرة، عالمٌ لا بعلم، مريدٌ لا بإرادة، . . . وهكذا فى سائر صفاته العُلا ـ تعالى وتقدّس.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٢٢٦ـ٢٣٠. والمغني في أبواب العدل والتوحيد له ٥/ ٢٠٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص١٦٢، ٤٤٠. والمغني في أبواب العدل والتوحيد له ٦/ ٣.

(٣) تقدّمت ترجمته ص ١٤٦.

(٤) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص٢٠٠ـ٢٠١.

يقول ـ عبد الجبار ـ في موضع آخر: «كلّ ما كان ممّا لا يجوز إلا على الأجسام: يجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرّضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال»[1].

وهذا مراده وطائفته من تنزيه الله ـ بزعمهم ـ عن الأجسام، والجواهر، والأعراض، والمكان: تعطيله ـ جلّ وعلا ـ عن الاتصاف بصفاته العُلا؛ من العلم، والقدرة، والحياة، والكلام، والاستواء، وغير ذلك من الصفات التي يُسمّيها هؤلاء أعراضاً، ويدّعون أنّها لا تقوم إلا بجسم[2].

وهذا التنزيه ـ بزعمهم ـ مجمعٌ عليه عند المعتزلة.

وقد نقل أبو الحسن الأشعري[3] إجماعهم على ذلك في كلامٍ طويلٍ أذكر منه: «ليس بجسم، ولا شبح، ولا صورة، . . . ، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، . . . ، ولا يتحرّك، ولا يسكن، ولا يتبعّض، وليس بذي أبعاضٍ وأجزاء، وجوارحَ وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسّة، ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حُدوثهم، ولا يُوصف بأنّه مُتَنَاه، ولا يُوصف بمساحةٍ ولا ذهابٍ في الجهات، . . .»[4].

* والمعتزلة أيضاً ـ يقولون بأنّ الله لا تحلّه الحوادث. .

---

(١) المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص٢٠٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/١١. والإرادة والأمر له ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/٣٨٣ـ٣٨٤.

(٣) تقدّمت ترجمته ص ٥١.

(٤) مقالات الإسلاميين للأشعريّ ١/٢٣٥.

وحقيقة قولهم: أنْ ليس لله تعالى فعلٌ اختياري يقوم به، «ولا له كلامٌ ولا فعلٌ يقوم به يتعلّق بمشيئته وقدرته، وأنّه لا يقدر على استواء، أو نزول، أو إتيان، أو مجيء، وأنّ المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعلٌ أصلاً، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعلٌ ومفعول، وخلقٌ ومخلوقٌ، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك»[1].

* * والملاحظ أنّ حجتّهم على نفي قيام الأفعال به ـ تعالى ـ من جنس حجتّهم على نفي قيام الصفات كلّها به ـ جلا وعلا؛ فهم ـ كالجهميّة ـ يُسوّون في النفي بين هذا وهذا، وليس لهم حُجّة تختصّ بنفس قيام الحوادث[2].

ومن ينفى قيام الصفات بالله ـ جلّ وعلا ـ بحُجّة ما ـ ينفي قيام الفعل به ـ تعالى ـ بتلك الحُجّة من باب أولى.

* وهذه الحُجّة هي دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ كما تقدّم بيان ذلك ـ :

أ ـ إذ الصفات كُلّها أعراض وأفعال حادِثة ـ عند المعتزلة.

ب ـ وهى لا تقوم إلاّ بجسم.

ج ـ والأجسام مُحدَثة.

د ـ فلو قامت به ـ تعالى ـ الصفات لكان جسماً.

هـ ـ ولو قامت به ـ وهي حوادث بزعمهم ـ لم يخل منها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٢. وانظر الارادة والأمر لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٨٣ـ٣٨٤.

(٢) انظر شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص٧٠.

و ـ وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[1].

لذلك قالوا: لا تقوم بالله الأعراض ولا الحوادث؛ لأنّها لو قامت به، لوجب أن يكون ـ تعالى ـ جسمًا، والله ليس بجسم، فأظهروا في الإسلام نفي الصفات والأفعال، وسمّوا ذلك تقديسًا لله عن الأعراض، وتنزيهًا له عن حلول الحوادث بذاته[2].

فلا يقوم بالله تعالى شيء من الصفات الفعليّة ولا غيرها ـ عند المعتزلة ـ، بل كلّ ما يُضاف إليه جلّ وعلا ـ عندهم ـ فإنّما يعود معناه إلى أمرٍ مخلوقٍ منفصلٍ عنه[3].

إذ هم يجعلون مقتضى الصفة ـ التي أضافوها إلى الله ـ مفعولاً منفصلا عن الله، لا يقوم بذاته جلّ وعلا.

ويتّضح ذلك في صفة «الخلق»: فقد فرّوا من إثبات قيامها بالله، لئلا يكون الله محلاً للحوادث، أو جسمًا ـ بزعمهم ـ، وقالوا: إنّ الخلقَ هو المخلوق[4].

وقد خالفهم في ذلك من المعتزلة ـ والخلاف لفظيّ؛ إذ الكُلّ ينفي

---

(١) انظر منهاج الكرامة للحلي الرافضي المعتزلي ص٨١.

(٢) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٦٣/أ. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص ٨٨ ـ ٨٩. وكتاب الصفدية له ١/١٢٨ ـ ١٢٩. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٥١ـ وانظرهما ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٧/ ٢٩٩ ـ ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/١٩٦،، ٥/ ٢٤٥. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٩٧ ـ ٩٩، ١٠٧. والرسالة التدمرية له ص ١٣٤. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٢٩٠،، ٦/ ٣٥،، ١٢/ ٣١٥، والفتاوى المصرية له ٦/ ٤٤٣.

(٣) انظر الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٤٣٨، ٤٤٣.

(٤) انظر: الفصول المهمة في أصول الأئمة للحرّ العاملي الرافضي المعتزلي ص ٥٥. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٧٤.

قيام هذه الصفة بالله تعالى :

أ ـ معمر بن عبّاد السلمي[1]؛ الذي قال بأنّ الخلق غير المخلوق، وجعل الخلقَ معنىً قائمًا بالمخلوق؛ أو معانيَ متسلسلة. ولم يجعله قائمًا بالخالق جلّ وعلا فرارًا منه عن قيام الحوادث بالله تعالى[2] ـ بزعمه.

ب ـ أبو الهُذيل العلاّف[3]؛ الذي جعلَ الخلقَ لا في محلّ؛ فقال: إن قول الله تعالى: «كُنْ» لا في محلّ. وهذا فرارٌ منه عن قيام الحوادث

---

(١) رأس الفرقة المعمريّة ـ إحدى فرق المعتزلة ـ . كان رأسًا من رؤوس الضلال. و«من أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله». كان مُلِمًّا بالفلسفة اليونانية. وقد انفرد عن المعتزلة بقوله: إنّ الله لم يخلق شيئًا من الأعراض، بل خلقتها الأجسام. وقد أدّى به هذا القول إلى أن يقول في المعجزات: إنّها ليست من فعل الله لأنّها أعراض. سُمّيَ هو وأصحابه: أصحاب المعاني؛ لأنّ كلّ شيء عندهم يتحرّك ويسكن لمعنى فيه. توفي سنة ٢١٥هـ، وقيل: سنة ٢٢٠هـ.
(انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٥١ ـ ١٥٥. والملل والنحل للشهرستاني ص ٦٥ ـ ٦٨. وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٥٤ ـ ٥٦. ولسان الميزان لابن حجر ٦/ ٧١. والمعتزلة وأصولهم الخمسة لعوّاد المعتق ص ٦٣).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٦٨. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٧٤.

(٣) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري العلاّف رأس الفرقة الهذيليّة ـ إحدى فرق المعتزلة . . تأثّر بالفلسفة اليونانيّة، وظهر هذا التأثّر واضحًا في بعض أقواله. وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها: قوله بأنّ علم الله هو الله، وقدرته هي هو، وحياته هي هو. وقوله بانقطاع حركات أهل الجنة والنار حتى يصيروا جمادًا لا يقدرون على تحريك شيء من أعضائهم، ولا على البراح من مواضعهم . توفي سنة ٢٢٦هـ، وقيل: سنة ٢٣٥هـ، وقيل: سنة ٢٣٧هـ.
(انظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم ٥/ ٥٨. والتبصير في الدين للاسفراييني ص٧٠. والملل والنحل للشهرستاني ص ٥٠. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٣٣. والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي ص ٥٤ . والمعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق ص ٥٤ ـ ٥٦).

بالله[1] ـ بزعمه.

وعند التأمّل يبدو أنّ الخلاف بين المعتزلة في هذه المسألة خلافٌ لفظيّ، إذ الكُلّ ينفي قيام هذه الصفة بالله تعالى.

وقد تأثّر ابن كُلاّب بجمهور المعتزلة، فقال مثلهم بأنّ الخلقَ هو المخلوق، والفعل هو المفعول، وجعل مقتضى الصفة مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته جلّ وعلا[2].

أمّا في صفة «الكلام»: فقد نفت المعتزلة قيام الكلام بالله تعالى مطلقًا؛ قديم النوع منه، وحادث الآحاد، وقد بَنوْا ذلك على قولهم: (الربّ لا تقوم به صفة)؛ لأنّ ذلك يستلزم التجسيم ـ بزعمهم ـ؛ إذ الصفة عرضٌ، والعرض لا يقوم إلا بجسم، والجسم لا يخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[3].

والحوادث: هي جملة من الصفات التي يسمّونها: الأعراض، فلو قام به ـ جلّ وعلا ـ كلامٌ متعلّقٌ بمشيئته وقدرته، لقامت به الحوادث، التي هي جملة من الأعراض، فيكون جسمًا محلاً للحوادث ـ على حدّ زعمهم ـ ويبطل الدليل الذي استدلّوا به على حدوث العالم[4].

---

(١) انظر: فرق وطبقات المعتزلة لعبد الجبار الهمذاني المعتزلي ص ١٩٢. والتبصير في الدين للاسفراييني ص ٧٠. والملل والنحل للشهرستاني ص ٥١. والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي ص ٥٤. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٧٤.

(٢) سيأتي توضيح ذلك في المطلب الثاني من المبحث التالي بعون الله تعالى.

(٣) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٧. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٣١٥ ـ ٣١٦.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٠٧. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٣١٥ ـ ٣١٦. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٥٢ وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٧/ ٢٩٩.

لذلك فسّروا تكليم الله ـ تبارك وتعالى ـ لموسى عليه السلام بأنّه خلق كلامًا في غيره، ليس هو صفة قائمة به[1]؛ فتكلّم بدلاً عنه، فقالوا بحدوث كلامه ـ تقدّس عن قولهم وتعالى عُلوًا كبيرًا.

يقول عبد الجبّار المعتزلي[2]: «والذي يدلّ على حدوث كلامه الذي ثبت أنّه كلامٌ له: أنّ الكلام على ما قدّمناه لا يكون إلا حروفًا منظومةً، وأصواتًا مقطّعة، وقد ثبت فيما هذه حاله أنّه مُحدَث؛ لجواز العدم عليه، على ما بيّنّاه في حدوث الأعراض»[3].

ولمّا كان كلامه ـ جلّ وعلا ـ مخلوقًا ـ عندهم ـ لزم أن يكون القرآن الكريم مخلوقًا؛ لأنّه من كلامه ـ تبارك وتقدّس.

فلزمهم ـ إذًا ـ أن يقولوا: «إنّ القرآن أو غيره من كلام الله مخلوقٌ منفصِلٌ بائنٌ عنه؛ فإنه لو كان له كلام قديم، أو كلام غير مخلوق، لزم قدم العالم على الأصل الذي أصّلوه؛ لأنّ الكلام قد عَرَفَ العقلاء أنه إنما يكون بقدرة المتكلم ومشيئته»[4].

الخلاصة:

ويتضح ممّا تقدّم:

أنّ شُبَه المعتزلة في تعطيل الباري ـ جلّ وعلا ـ عن صفاته العُلا ـ بالاستناد إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ تنحصر في أمرين ـ كأسلافهم من الجهميّة ـ:

---

(١) انظر الكشّاف للزمخشري ٢/ ٨٨.

(٢) تقدّمت ترجمته ص ١٤٦.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد ٧/ ٨٤. وانظر المحيط بالتكليف له ص ٣٠٩.

(٤) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٩.

أوّلهما: قولهم: إنّ الله ـ تعالى ـ ليس بجسم؛ لأنّ الأجسام متماثلة، وهي مَحَدثة ـ على حدّ زعمهم.

ثانيهما: قولهم: لا تقوم بالله ـ تعالى ـ الصفات ولا الأفعال؛ لأنّ المعقول من الصفات والأفعال أعراض حادِثة قائمة بجسم، فلو قامت به الصفات لكان جسمًا ـ والله ليس بجسم كما قالوا ـ(*).

ولو قامت به الصفات ـ وهي حوادث بزعمهم ـ لكان محلاً لها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

*****

(*) راجع ص ٣٥٦ من الجزء الثاني لمعرفة موقف السلف من هذا اللفظ.

المبحث الثالث

دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الكلابيّة والأشعرية

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الكُلاّبيّة والأشعريّة.

المطلب الثاني: وجه استدلال الكُلابيّة والأشعريّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات.

المطلب الأول

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام
عند الكُلاَّبيّة والأشعريّة

الكلابيّة هم أسلاف الأشعريّة؛ فالأشعريّة تبعوا أبا الحسن الأشعري في طوره الثاني؛ عندما كان موافقًا لابن كلاّب، متبعًا لمذهبه، سالكًا لطريقته.

وقد اندمجوا فيهم - فيما بعد -، حتى آل الأمر بعد انتشار مذهب الأشعريّة إلى أن يطلق اسم كل طائفة من الطائفتين على الأخرى . . - فالتوافق والتطابق حاصلٌ بينهما -، وإن كان الغالب في التسمية للأشعريّة.

ويُعزى السبب في ذلك إلى:

١ ـ الارتباط الواضح في النشأة، بين الأشعريّة والكلابيّة.

٢ ـ نشاط من تبع الأشعري في طوره الثاني في نشر مذهبهم[1].

ولا ريب أنّ منهج المعتزلة العقليّ، قد أثّر بنحو مُباشرٍ أو غير

---

(١) راجع: اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين للزبيدي ٢/ ٤؛حيث نقل كلامًا عن الحافظ ابن كثير في الأطوار التي مرّ بها الأشعريّ ـ. وتعليق الشيخ محب الدين الخطيب على كتاب «المنتقى من منهاج الاعتدال» للحافظ الذهبي ص ٤١ . و«أبو الحسن الأشعري وعقيدته» للشيخ حماد بن محمد الأنصاري. ومقدمة الدكتور عبد الله شاكر الجنيدي على «رسالة إلى أهل الثغر» لأبي الحسن الأشعري ص ٦٤ ـ ٦٦. وبين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة للدكتور خليل الموصلي ص ٤٢ ـ ٤٦.

مباشر، على هاتين الفرقتين من فرق المبتدعة، نتيجة كثرة احتكاك أصحابهما بالمعتزلة؛ فقد تصدّى أصحاب هاتين الفرقتين للمعتزلة، في محاولةٍ منهم للردّ عليها، وبيان فساد أقوال معتنقيها.

لكنّ أصحاب هاتين الفرقتين لم تكن لديهم حصانة كافية من الكتاب والسنّة، فلم يخرجوا من المعمعة سالمين، كما خرج أئمة السلف وعلماؤهم.

بل اضطرتهم حجج المعتزلة العقليّة والكلاميّة إلى أن يسلّموا لهم بعض أصولهم، وأن يلتزموا لوازم هذه الأصول، متنازلين بذلك عن جزءٍ كبيرٍ من الحقّ الذي كان معهم قبل أن يُناظروهم.

ونتيجة تسليمهم للمعتزلة ببعضِ أصولهم العقليّة، بدأت بوادر الاختلاف والانحراف في مذهبهم، ممّا أبعدهم أكثر من ذي قبل عن مذهب السلف الصافي.

وكان من الأصول التي سلّم الكلاّبيّة والأشاعرة للمعتزلة مضمونها، والتزموا لوازمها الفاسدة: دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

فالمعتزلة إذاً: هم مصدر دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ بالنسبة للكُلاّبيّة والأشاعرة ـ ومنهم أخذوه، وعنهم تلقّوه[1].

فإنّهم وافقوهم على «صحّة دليل حدوث الأجسام، فلزمهم أن يقولوا بحدوث ما لا يخلو من الحوادث، ثمّ قالوا: وما يقوم به الحوادث لا يخلو منها»[2].

---

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥٧. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٣٧.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٣٥٤ . وانظر درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٢٤.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مخاطبًا الأشاعرة، ومبيّنًا لهم موافقتهم المعتزلة على هذه الأصول الباطلة: «وأنتم شركاؤهم في هذه الأصول كلها، ومنهم أخذتموها، وأنتم فروخهم فيها، كما يُقال: الأشعريّة مخانيث المعتزلة، والمعتزلة مخانيث الفلاسفة، لكن لما شاع بين الأمة فساد مذهب المعتزلة، ونفرت القلوب عنهم، صرتم تُظهرون الردّ عليهم في بعض المواضع، مع مقاربتكم، أو موافقتكم لهم في الحقيقة»[1].

وهذه الموافقه تفطّن لها ابن رشد[2]: حيث ذكر أنّه لم يقف على كتب للمعتزلة توضّح طرقهم في إثبات الصانع، وإن كان يرى أنّها لا تعدو أن تكون من جنس طرق الأشاعرة. يقول ابن رشد: «وأمّا المعتزلة: فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة[3] من كتبهم شيء نقف منه على طريقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعريّة»[4].

فأكثر الأشاعرة: سلكوا طريقة الأعراض وحدوث الأجسام.

---

(١) التسعينيّة لابن تيمية ص ٢٧٢.

(٢) هو محمد بن أحمد الأندلسي، أبو الوليد الحفيد. نشأ بين الكلابيّة، وقرأ كتب الفلاسفة، فتأثّر بهم. وسلك مسلك الفلاسفة القدماء، وألّف الكتب الكثيرة في الفلسفة. وهو أقرب إلى الإسلام من ابن سينا وأمثاله ـ كما قال شيخ الإسلام ـ . توفي سنة ٥٩٥هـ.

(انظر: الوافي في الوفيات للصفدي ٢/ ١١٤. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢١/ ٣٠٧ ـ ٣١٠. والتكملة لكتاب الصلة لابن الأبار ١/ ٢٦٩ . وانظر من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ٢/ ١٨١. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٥٤ ـ ٣٥٦. ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ١٩٨ . ونقض تأسيس الجهمية ـ مخطوط ـ ق ٤٨/ أ).

(٣) يُريد بلاد الأندلس.

(٤) الكشف عن منهاج الأدلة لابن رشد ص ٦٤ ـ ٦٥.

والملاحظ عليهم أنّهم منقسمون في دليل الأعراض إلى طائفتين:

١ ـ طائفة: ترى صحة دليل الأعراض وحدوث الأجسام، لكنّها لا توجبه، ولا تُعارض به جميع نصوص الصفات؛ فتراهم يُثبتون الصفات الخبريّة التي لا تتعلّق بمشيئة أو قدرة، ويُثبتون علوّ الله تبارك وتعالى على خلقه، مع نفيهم قيام الأفعال الاختياريّة في ذاته جلّ وعلا.

وهؤلاء هم متقدّموا الكلابيّة والأشعريّة؛ كابن كلاب، والأشعري، وغيرهما.

وسيأتي كلامهم في ذلك أثناء توجيه استدلالهم بهذا الدليل على مذهبهم في الصفات ـ إن شاء الله تعالى.

٢ ـ طائفة: ترى صحة دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وتُوجبه، وتحصُرُ إثبات الصانع به.

وهؤلاء على قسمين:

أ ـ قسم رأوا أنّ هذا الدليل لا يقوى على مُعارضة جميع نصوص الصفات، فأثبتوا الصفات الخبريّة التي لا تتعلّق بمشيئةٍ أو قدرة، وأثبتوا علوّ الله على خلقه.

وخير من يُمثّل هذا القسم: أبو بكر الباقلاّني.

ب ـ قسم رأوا أنّ هذا الدليل يُعارض النصوص؛ فنفَوْا لأجله الصفات الخبريّة جُلّها أو جميعها ـ على اختلاف بينهم، ونفَوْا العلوّ، مع نفيهم للصفات الاختياريّة أيضًا.

هؤلاء هم بعض متقدّمي الأشعريّة؛ كابن فورك، والبغدادي، والجويني، ومن أتى بعدهم من متأخري الأشعريّة.

والملاحظ على كلتا الطائفتين: اتفاقهما على نفي الصفات الاختياريّة، مستندين في ذلك إلى هذا الدليل.

وقد استدلّوا جميعًا على حدوث الأجسام بكونها لا تخلو من الحوادث، وما لم يخل من الحوادث، أو ما لم يسبق الحوادث، فهو حادث.

فهذا إمامهم ورأسهم: ابن كلاب؛ عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب، أبو محمد القطان البصري[1]، صنَّف في الردّ على الجهميّة والمعتزلة مصنّفات كثيرة، بيَّن فيها تناقضهم، وكشف كثيرًا من عوارهم، لكنّه كان أوّل من تأثّر بهم في هذا الدليل، فاقتفى أثرهم في هذا الأصل الذي هو ينبوع البدع.

إلاّ أنّ الملاحظ عليه أنّه لم يُسلّم لهم تسمية صفات الله تعالى أعراضًا؛ لأنّها ـ على حدّ قوله ـ «قديمة باقية لا تعرض ولا تزول»[2]، والعرض لا يبقى زمانين[3].

وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ بيان أثر هذا الدليل على مذهبه في الصفات.

والاعتماد في بيان ذلك على كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وبعض كتب المقالات والفرق؛ لأنّني لم أقف على شيء من مؤلفاته.

وممّن تأثّر ـ من الأشاعرة ـ بهذا الدليل، وأورده في تصانيفه:

---

(١) تقدمت ترجمته ص ٤٩.

(٢) نقل عنه ذلك شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٦/ ٣٦.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٣١٦. وشرح حديث النزول له ص ١٥٧.

الباقلاني[1]: فقد تلقّف دليل المعتزلة، واستدلّ على حدوث الأجسام بعدم انفكاكها عن بعض الأكوان: كالحركة والسكون..

فالموجودات كلها عند الباقلاني على ضربين: قديمٌ لم يَزَلْ، ومُحْدَثٌ لوجوده أوّل؛ لم يكن، ثمّ كان[2].

والمُحدثات عنده ثلاثة أقسام: جسمٌ، وجوهرٌ، وعرضٌ[3].

فالجسمُ هو المُؤَلَّف المُرَكَّب[4].

والجوهرُ هو الذي له حيّز ـ مكان ـ وله قيامٌ بذاته، ويقبل من كلّ جنس من أجناس الأعراض عرضًا واحدًا[5]؛ فلا يقبل من الألوان: البياض والسواد معًا في زمانٍ ومكانٍ واحد، ولا الحياة والموت معًا، .. إلخ.

والعَرَض هو الذي يَعْرِض في الجواهر والأجسام، ويحدث في محلّ، ولا يصحّ قيامه بذاته؛ كاللون، والحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، والاتّصال، والانفصال. ويستحيل بقاؤه زمانين؛ ويبطل في

(١) هو أبو بكر محمد بن الطيب، المعروف بالباقلاني، أو ابن الباقلاني. يُعدّ من أعاظم الأشعريّة بعد أبي الحسن الأشعري. خبير بمقالات أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم. وقد قال بقول ابن كلاب فأثبت صفات الذات الخبريّة، ونفى الصفات الاختيارية، توفي سنة ٤٠٣هـ.

(انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٥/ ٣٧٩ ـ ٣٨٣. وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢١٧ ـ ٢٢٦. ووفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٤٠٠ ـ ٤٠١ . وانظر من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية: شرح حديث النزول ص ٤٢، ٤٣. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٤٢٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣،، ٧/ ٣٦. والفرقان بين الحق والباطل ص ٩١).

(٢) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٣٦. والإنصاف له ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٣٧. والإنصاف له ص ٢٧.

(٤) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٣٧ . والإنصاف له ص ٢٧.

(٥) انظر المصدرين نفسيهما . وانظر أيضًا الدليل القويم للعبدري ص ١٤.

ثاني حال[1].

و «جميع العالَم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين؛ أعني الجواهر والأعراض، وهو مُحدَثٌ بأسره»[2].

وقد دلّل على حدوث العالم بحدوث الأعراض والأجسام. . .

وطريقته في ذلك تستند إلى مقدّمة كبرى، ومقدّمتين ثانويتين، ونتيجة:

١ ـ مقدمة كبرى: (ما لم يسبق الحوادث فهو حادث).

٢ ـ مقدّمتان ثانويتان هما:

أ ـ الأعراض حوادث.

ب ـ الأجسام لم تسبق الحوادث

٣ ـ نتيجة: الأجسام حادثة[3].

وهذه الطريقة مبنية على ثلاثة براهين يلزم إثباتها:

١ ـ إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها.

٢ ـ إثبات أنّ الأجسام لم تسبق الحوادث.

٣ ـ إثبات أنّ الأجسام حادثة لأنّها لم تسبق الحوادث.

١ ـ **أمّا الأعراض:** فقد حاول إثباتها بدليل الحركة والسكون، فقال: «والدليل على إثبات الأعراض تحرُّك الجسم بعد سكونه، وسكونه

---

(١) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٣٨ . والإنصاف له ص ٢٧. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢٩ ـ حيث نقل اتفاق الأشاعرة على ذلك ـ . والدليل القويم للعبدري ص ١٤ ـ ١٥.

(٢) تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤١ . والإنصاف له ص ٢٨.

(٣) أنظر تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤١ ـ ٤٣.

بعد حركته. ولابُدّ أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلّة. فلو كان متحركًا لنفسه ما جاز سكونه، وفي صحة سكونه بعد تحرُّكه دليلٌ على أنّه متحرّكٌ لعلّة؛ هي الحركة»[1].

«والأعراض حوادث، والدليل على حدوثها: بطلان الحركة عند مجيء السكون؛ لأنّها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معًا، ولوجب لذلك أن يكون متحركًا ساكنًا معًا، وذلك ممّا يُعلم فساده ضرورة»[2].

فالأعراض طارئة حادثة ـ كما ادّعى الباقلاني ـ، والدليل على ذلك انقطاع السكون حين الحركة، وتوقّف الحركة عند السكون.

٢ ـ وأمّا الأجسام: فقد دلّل على أنّها لم تسبق الأعراض، بعدم انفكاكها عنها؛ إذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض، فهي بالتالي لم توجد قبلها، ولم تسبقْها[3].

«والدليل على أنّ الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث: أنّا نعلم باضطرار أنّه متى كان موجودًا، فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاض مجتمعًا، أو مُتباينًا مفترقًا؛ لأنّه ليس بين أن تكون أجزاؤه مَتَماسَّةً أو متباينة منزلةٌ ثالثةٌ، فوجب أن لا يصحّ أن يسبق الحوادث»[4].

٣ ـ فالأجسام حادثة: لأنّها «لم تسبق الحوادث، ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المُحْدَث: مُحْدَث»[5] ؛ فالجسم «لا ينفك من الألوان،

(١) تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٣٨ . وانظر الإنصاف له ص ٢٨.

(٢) تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤١ . وانظر الإنصاف له ص ٢٨.

(٣) انظر تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤١.

(٤) تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤٢.

(٥) تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤١.

ومعاني الألوان من الاجتماع والافتراق، وما لا ينفك من المحدثات، ولم تسبقه كان محدثًا. ولأنّه إذا لم يسبقه كان موجودًا معه في وقته أو بعده، وأيّ ذلك وُجِد وَجَبَ القضاء على حدوثه، وأنه معدومٌ قبل وجودها»[1].

فأي الأمرين ـ وجود الأجسام مع الحوادث، أو وجودهما بعدها ـ ثَبَتَ، وجب به القضاء على حدوث الأجسام[2].

ويمكن تلخيص طريقته هكذا:

العالم كلّه مُحدَث؛ لأنّه مؤلّف من جواهر وأعراض.

والأعراض حوادث، ودليل ذلك: بطلان الحركة عند مجيء السكون.

والأجسام حادثة؛ لأنّها لم تسبق الحوادث، وما لم يسبق الحوادث: مُحدَث مثلها.

فالعالم إذًا حادث بأسره لأنّه لا يخلو عن الحوادث.

والباقلاني في هذه الطريقة مقتفٍ لآثار المعتزلة حذو القذّة بالقذّة، إلا أنّه أورد أمرًا لم يُورده المعتزلة، وهو قوله: (الأعراض لا تبقى زمانين)[3].

وهذا لغايةٍ في نفسه، سيأتي بيانها ـ إن شاء الله تعالى ـ عند توجيه استدلال المبتدعة بهذا الدليل على مذهبهم في الصفات.

وقد أتى بعد الباقلاني: عبد القاهر البغدادي[4]، الذي قال بنحو قول سلفه، ونقل اتفاق الأشاعرة على هذا الدليل[5].

ودلّل على حدوث العالم بحدوث الأجسام؛ مدعيًا دعوى سلفهِ

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص ٢٨.
(٢) انظر تمهيد الأوائل ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٣) انظر المصدر نفسه ص٣٨.
(٤) تقدّمت ترجمته ص ١٤٣.
(٥) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢٩.

الباقلاني: أنّها ـ أي الأجسام ـ لا تخلو من الأعراض الحادثة فيها، ولا تسبقها[1]، «فإذا صحّ أنّ الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة وَجَبَ حدوثها؛ لأنّ ما لم يسبق الحوادث كان مُحدَثًا، كما أنّ ما لم يسبق حادثًا واحدًا كان مُحدثًا»[2].

واستندت طريقته إلى مقدّمة كبرى، ومقدّمتين ثانويتين، ونتيجة ـ كطريقة سلفه الباقلاني:

١ ـ مقدمة كبرى: (ما لم يسبق الحوادث فهو حادث).

٢ ـ مقدّمتان ثانويّتان هما:

أ ـ الأعراض حوادث.

ب ـ الأجسام لم تسبق الحوادث.

٣ ـ نتيجة: الأجسام حادثة[3].

وقد:

١ ـ أثبت الأعراض وأثبت حدوثها.

٢ ـ أثبت أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادث، ولا تسبقها.

٣ ـ توصّل إلى نتيجة مفادها: أنّ الأجسام حادثة لأنّها لم تسبق الحوادث، مقتفيًا في ذلك آثار سلفه الباقلاني، موردًا نحوًا من أدلّته التي أوردها[4].

وقد تَبِعَ الباقلانيَّ في إيراده أمرًا لم تُورده المعتزلة، وهو قوله: «الأعراض لا تبقى زمانين»[5].

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادي ص ٥٩ . والفرق بين الفرق ص ٣٢٩.

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ٥٩ ـ ٦٠. (٣) انظر أصول الدين للبغدادي ص ٣٣ ـ ٦٠.

(٤) انظر المصدر نفسه ص ٣٣ ـ ٦٠. (٥) انظر المصدر نفسه ص ٥٠ ـ ٥٢.

وكذا قال بنحو هذه الأقوال: الاسفراييني[1]؛ فزعم أنّ الأجسام حادثة؛ لأنّها لا تخلو من الحوادث، «وما لا يخلو من الحوادث لا يستحقّ أن يكون مُحدِثًا، وما لا يستحقّ أن يكون مُحدِثًا كان مُحدَثاً مثلها»[2]؛

وقد ادّعى الاسفراييني أنّ أهل السنة والجماعة ـ يقصد الأشاعرة ـ على هذا المعتقد[3].

واستدلّ على حدوث الأعراض، وحدوث الأجسام بأدلةٍ قريبةٍ من أدلّة أسلافه[4].

ثمّ أتى بعده أبو المعالي الجويني[5]...

ولا بأس من التوقّف عنده قليلاً لبيان موقفه من دليل الأعراض؛ لما لأقواله من وزنٍ واعتبار عند أتباع الطائفة الأشعريّة، إذ يُعدّ الجويني من أكابر أئمة الأشاعرة المتأخرين، وأقواله مُسلّمةٌ لديهم لا تقبل تمحيصًا، ولا مراجعة.

فالجويني سلك مسلك المعتزلة في دليل الأعراض، وعليه بنى أصل دينه.

فقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ طريقة أبي المعالي الجويني:

(١) هو طاهر بن محمد ، ويُقال شهفور بن طاهر. أبو المظفر الاسفراييني. ترجم له ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري»، وعدّه من رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة. وهو موافق لابن كلاب في معتقده. توفي بطوس سنة ٤٧١هـ.
(انظر: طبقات الشافعيّة للسبكي ٣/ ١٧٥. وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٧٦. وكشف الظنون لحاجي خليفة ١/ ٣٤٠ . والأعلام للزركلي ٣/ ١٧٩).

(٢) التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٥٤.

(٣) انظر التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٥٣.

(٤) انظر التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٥) تقدّمت ترجمته ص ١٥٢، ١٥٣.

«مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات»[1]، وعليها بَنَوْا أصل دينهم، «وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفًا عليها، وذلك أنّه موقوف على الإيمان بالرسول ﷺ، والإيمان به موقوفٌ على معرفة المُرسِل، وزعموا أنّ المُرسل لا يُعرف إلاّ بها»[2].

وقد قسّم الجويني الموجود إلى قديم وحادث:

«فالقديم: هو الموجود الذي لا أوّل لوجوده، والحادث: هو الموجود الذي له أول»[3].

والموجودات الحادثة تنقسم بالضرورة إلى قسمين: ما لا يفتقر إلى محلٍّ يَحِلُّه، وهو الجوهر. وما يفتقر إلى محلٍّ يَحِلُّه، وهو العرض.

ثمّ ذكر حدّ الجوهر، وحقيقة العَرَض:

فعرّف الجوهر بأنه:

- المتحيّز،
- أو كل ذي حجم متحيّز؛ أي له حظ من المساحة،
- أو ما يقبل العرض.

والحيّز عنده: هو الجهة أو الناحية[4].

وعرّف العَرَض بأنّه:

- ما يقوم بالجوهر، أو ما يطرأ على الجواهر: كالألوان، والطعوم،

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٢٧٤.

(٣) لمع الأدلة للجويني ص ٨٧. والشامل في أصول الدين له ص ٦٨.

(٤) انظر: لمع الأدلة للجويني ص ٨٧. والإرشاد له ص ٤٠ . والشامل في أصول الدين له ص ٦٨.

والروائح، والعلوم، والإرادات الحادثة وأضدادها، والحياة والموت.

- أو ما يستحيل عليه البقاء؛ فلا يبقى وجوده[1].

ولمّا كانت الأعراض تشمل الأكوان، فقد عَرَضَ الجويني لمعنى الكون، فذكر أنّه: «ما يشمل: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق»[2].

وقد بنى الجويني كلامه - في شرحه لدليل الأعراض - على مقدّمتين:

الأولى: العالم حادث.

الثانية: كل حادِث لابدّ له من محدِث.

وبدأ بالمقدمة الأولى: أعني مسألة حدوث العالم، ليتوصّل من خلالها إلى إثبات الصانع. وذكر «أنّ القول في حدوث العالم ينبني على تقديم أصول، وشرح فصول، وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا نتوصّل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم»[3].

وقد استعان بآراء من كان قبله، دون الإشارة إلى أسمائهم، ذاكرًا أن العالم عندهم له مفهومان:

١- أحدهما: كلّ موجود سوى الله تعالى؛ ونسبه إلى سلف الأمة[4].

---

(١) انظر: لمع الأدلة للجويني ص ٨٧ . والإرشاد له ص ٤٠. والشامل في أصول الدين له ص ٦٨.

(٢) الإرشاد للجويني ص ٤٠.

(٣) الشامل في أصول الدين للجويني ص ٣٤.

(٤) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني ص ٣١. ولمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة له ص ٨٦.

٢ ـ الثاني:عبارة عن الجواهر والأعراض. ونسبه إلى خلف الأمة[١].

أما طريقته في إثبات حدوث العالم: فهي مستنده إلى إثبات عدّة أمور:

أ ـ إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها.

ب ـ إثبات قيام الأعراض بالجواهر، وإثبات استحالة تخلّي الجواهر عن الأعراض.

ج ـ إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

د ـ ويترتّب على هذه الأمور: إثبات أنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وقد ذكر الجويني أنّ إثبات الأعراض، وإثبات قيام الأعراض بالجواهر: «من أهمّ الأغراض في إثبات حَدَث العالم»[٢].

أولا: إثبات الأعراض:

ذكر الجويني أنّ العاقل إذا رأى جوهراً ساكنًا، ثم رآه متحركًا، يُدرك التفرقة بين حالَتيْ الحركة والسكون لهذا الجوهر..

«وتلك التفرقة لا تخلو: إما أن ترجع إلى ذات الجوهر. أو إلى معنى زائد على الجوهر؟ استحال أن يُقال: ترجع التفرقة إلى ذات الجوهر؛ لأنّ الجوهر في الحالتين متحد، والشيء لا يُخالف نفسه، فلا يقع الافتراق إلا بين ذاتين، فصحّ ووضح بذلك أن التفرقة راجعة إلى معنى زائد على الجوهر، وذلك هو العرض الذي ادعيناه»[٣].

---

(١) انظر المصدرين نفسيهما.

(٢) الإرشاد للجويني ص ٤١.

(٣) لمع الأدلة للجويني ص ٨٨ . وانظر الإرشاد له ص ٤٠ ـ ٤١.

ثانيا: إثبات حدوث الأعراض:

ذكر الجويني «أنّا نرى الاعراض المتضادّة تتعاقب على محالّها ـ الجواهر ـ، فنستيقن حدوث الطارئ منها، من حيث وُجِدَتْ، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عُدِمَتْ»[1].

فالجوهر يكون ساكنًا، ثمّ تطرأ عليه الحركة؛ فحدوث الحركة مستيقن؛ لأنّه طارئ.

وحدوث السكون معلوم بسبب انعدامه، ولو كان قديمًا، لاستحال عدمه.

والغرض من إثبات حدوث الأعراض[2]:

ـ بيان استحالة قيام العرض بنفسه.

ـ بيان استحالة قيام العرض بالعرض.

ـ بيان استحالة انتقال العرض بل تنعدم.

ـ بيان استحالة انعدام القديم.

ثالثا: إثبات استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض:

الجوهر: لا يخلو عن كلّ جنس من الأعراض.

والعرض: إمّا أن يُقدّر له ضدّ، أو يُقدّر أنه لا ضدّله؛ فالحركة ضدّها السكون، والاجتماع ضدّه الافتراق، واللبث ضدّه الزوال، وهكذا.

فلو قُدّر أنّ للعرض ضداً: فلا يخلو الجوهر عن أحد الضدّين.

---

(١) لمع الأدلة للجويني ص ٨٩، وانظر الإرشاد له ص ٤١.

(٢) انظر الإرشاد للجويني ص ٤١.

أمّا إذا قُدِّر أنْ ليس ضدّ للعرض؛ فالجوهر لا يخلو عن قبول واحد من جنسه، وهذا مستحيل باتفاق الأشاعرة[1].

ويُعلم ببديهة العقول: استحالة تعرّي الأجسام عن الاتصاف بالسكون، والحركة، والتأثير في المحالّ، والزوال، والانتقال، وكلها أعراض.

«وكل ذلك يُوضّح استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض»[2].

وثمّة دليلٌ آخر على استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض، وهو دليلٌ اضطراري مفاده أنّ الجواهر الشاغلة للأحياز: لا تخلو عن الاجتماع والافتراق، وهذا ممّا يُعلم بديهة.

يقول الجويني: «والدليل على استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض:

أنّ الجواهر شاغلة للأحياز، والجواهر الشاغلة للأحياز، غير مجتمعة ولا متفرقة بحال، بل باضطرار يُعلم أنّها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو متفرقة»[3].

فالجواهر ليست ملازمة لحالٍ واحدة أبدًا، بل لا تخلو عن اجتماع، أو افتراق.

«وذلك يقضي باستحالة خُلوّها عن الاجتماع والافتراق»[4].

رابعا: إثبات استحالة حوادث لا أول لها:

هذا الكلام مبنيّ على قولهم: (ما لا يسبق الحوادث، أو ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث).

---

(١) انظر الإرشاد للجويني ص ٤٤.

(٢) لمع الأدلة للجويني ص ٨٩ . وانظر الإرشاد له ص ٤٤.

(٣) لمع الأدلة للجويني ص ٨٩.

(٤) لمع الأدلة للجويني ص٨٩.

فقد زعموا أنّ الأجسام لا تخلو من كلّ جنس من أجناس الحوادث؛ إذ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أوّل لها.

وقد أثبتوا امتناع حوادث لا أول لها بالطريقة التالية:

قالوا: حقيقة الحادث: ما له أوّل.

ولمّا كان حقيقة كل حادث ما له أول، كان حقيقة كلّ الحوادث ـ مهما كثرت ـ ما لها أول[1].

«وهكذا كالجوهر؛ فإنّ حقيقة الجوهر: كونه متحيّزًا، فبالكثرة لا يخرج عن حقيقته، ويكون الكلُّ متحيّزا. فكذلك ههنا: إذا ثبتت الأعراض، وثبت حدوثها، وثبت استحالة تعرّي الجواهر عنها، وبطل قول الدهري: بأنّ الحوادث لا أوّل لها: فيترتّب على ذلك أنّ الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحوادث حادثٌ على الاضطرار، من غير حاجة إلى نظر وافتكار»[2].

وقد احتاجوا في إثبات امتناع حوادث لا أوّل لها إلى الردّ على الدهريّ في قوله: إنّ الحوادث لا أوّل لها...

وسلكوا في الردّ على ذلك: «**برهان التطبيق**»: وخلاصته أن ما لا يتناهى إذا فُرض فيه سلسلتان؛ سلسلة من الطوفان إلى ما لا نهاية في القدم، وسلسلة من الهجرة إلى ما لا نهاية في القدم أيضًا. ثمّ يُطبق بينهما، فكلّما طُرح من السلسلة الأولى واحد، طُرح من السلسلة الثانية مقابله؛ واحدٌ أيضًا، وهكذا..

---

(١) انظر لمع الأدلة للجويني ص ٩٠.

(٢) لمع الأدلة للجويني ص ٩٠.

وهنا لا يخلو الحال من أحد ثلاثة أمور:

١ ـ إمّا أن يفرغا معًا، وهذا خلاف الفرض، ويلزم منه مساواة الناقص للزائد.

٢ ـ ألا يفرغا. وهو الفرض في القضيّة (حوادث لا أول لها). وهو باطل أيضًا؛ لأنّه يلزم منه المساواة بين مختلفين، وهذا مستحيل؛ لتحقّق الزيادة في أحدهما.

٣ ـ أن يفرغ أحدهما قبل الآخر. فإذا فرغت السلسلة الثانية، لزم أن تفرغ السلسلة الأولى أيضًا؛ لأنَّ بينهما قدرًا متناهيًا (ما بين الطوفان إلى الهجرة)، والزائد على الشيء بقدرٍ متناه، يكون متناهيًا أيضًا[١].

وقد مثّل الجويني لهذا الدليل بقوله: «مثال إثبات حوادث لا أول لها: قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهمًا، إلا وأعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك قبله درهمًا؛ فلا يُتصوّر أن يعطي على حكم شرطه دينارًا ولا درهمًا»[٢].

خامسا: إثبات أنّ كلّ حادث لابُدّ له من مُحْدِث:

وطريقة إثبات صحّة ذلك عند الجويني: «أن الحادث جائز الوجود؛ إذ يجوز تقدير وجوده بدلاً عن عدمه، ويجوز تقدير عدمه بدلا عن وجوده. فلمّا اختصّ بالوجود الممكن بدلاً عن العدم الجائز، افتقر إلى مخصص؛ وهو الصانع تعالى»[٣].

---

(١) انظر في تحرير ذلك: المواقف للإيجي ص ٩٠. والأربعين للراري ص ١٥. وشرح المقاصد للتفتازاني ٢/ ١٢٠ ـ ١٢٢

(٢) الإرشاد للجويني ص ٤٧.

(٣) لمع الأدلة للجويني ص ٩١.

فلما استوى الحادث في جواز وجوده، وجواز عدمه، كان لابُدّ من مرجّح يُرجّح أحدهما على الآخر؛ يُرجْح الوجود، أو يُرجّح العدم، وهذا مستبين على الضرورة[1].

وهذا المُرجِّح المخصِّص لا يخلو أن يكون واحدًا من ثلاثة:

إمّا عِلّة موجبة لمعلولها.

ـ وإمّا طبيعة.

ـ وإمّا فاعلاً مختارًا.

فكون المُرجِّح المُخَصِّص علة موجبة لمعلولها: باطلٌ؛ لأنّ العلّة التامّة يجب أن يُقارنها معلولها.

والعلّة التامّة بين حالتين؛ إمّا أن تكون قديمة، وإما أن تكون حادثة..

فلو كانت قديمة: للزم قِدَم المعلول، وهو العالَم؛ وهذا باطل؛ إذ الأدلّة على حدوثه كثيرة.

ولو كانت حادثة: لافتقرت إلى مُحدِث مُخصِّص، والمُحدِث يفتقر إلى آخر، وهكذا، حتى ينتهي الأمر إلى إثبات حوادث لا أوّل لها ـ وهو التسلسل[2] ـ

وقد تقدمّ برهان بطلانه.

وكون المُرجِّح المُخَصِّص طبيعةً: باطلٌ أيضًا.

فيستحيل «أن يكون مُخصِّص العالَم طبيعةً؛ كما صار إليه

---

(١) انظر الإرشاد للجويني ص ٤٩.

(٢) انظر الإرشاد للجويني ص ٤٩ ـ ٥٠.

الطبائعيّون»[1]؛ لأن تلك الطبيعة لا تخلو: إما أن تكون قديمة، أو حادثة.

«فإن كانت قديمة، لزم قِدَم آثارها؛ فإنّ الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها، وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع. وقد صحّ حدوثها»[2]، فإن كانت الطبيعة قديمة لَزِم قِدَم آثارها، وقد وَضُحَ حدوث العالم.

«وإن كانت الطبيعة حادثة، افتقرت إلى طبيعة أخرى، ثمّ الكلام في تلك الطبيعة، كالكلام في تلك الطبيعة، كالكلام في هذه الطبيعة، وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبيّن بُطلان ذلك»[3].

«فوضح بذلك أنّ مخصص العالم: صانعٌ، مُختارٌ، موصوفٌ بالاقتدار والاختيار»[4].

وبهذه البراهين والدعاوى توصّل الجويني إلى إثبات حدوث العالم مُتّبعًا في ذلك طريقة أسلافه من المعتزلة، ومن اتبعهم..

وقد أثبت ذلك بإثبات حدوث الأجسام، مُستندًا إلى أصل الأصول في هذا الدليل ـ عندهم ـ؛ وهو: (ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)، أو (ما لا يسبق الحوادث فهو حادث)..

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ عند توجيه استدلال الجويني بهذا الدليل على مذهبه في صفات الله تعالى، مقدار ما استلزمه هذا الدليل من أمور باطلة، ونتائج فاسدة، تمثّلت في تعطيل الله جلّ وعلا عن كثير من

---

(١) لمع الأدلة للجويني ص ٩١.

(٢) لمع الأدلة للجويني ص ٩١ . وانظر الإرشاد للجويني ص ٥٠

(٣) لمع الأدلة للجويني ص ٩٢.

(٤) المصدر نفسه.

صفاته، وغير ذلك.

وعلى منوال الجويني: نسج أكثر الأشاعرة الذين أتَوْا بعده[1].

وقد سلك المتأخّرون في ذلك مسلك المتقدّمين، وتلخّصت طريقتهم بأنّ:

العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض.

وأنّ الأعراض لا تبقى زمانين متتاليَيْن، بل يطرأ عليها التغيّر والتحوّل؛ فهي حادثة. والجواهر لا تتعرّى عن الأعراض؛ بل هي ملازمة لها.

نتيجة:

١ ـ ما دامت الجواهر لا تنفكّ عن الأعراض؛ فهي حادثة بحدوثها؛ لأنّ ما لازم الحادث، فهو حادث.

٢ ـ ما دام العالم مكوّنًا من الجواهر والأعراض ـ وقد ثبت حدوثها ـ؛ فالعالم حادث، وكُلُّ حادثٍ لابُدَّ له من مُحْدِث.

---

(١) انظر المصادر الأشعرية التالية ـ على سبيل المثال لا الحصر

أ ـ الغنية فى أصول الدين لعبد الرحمن النيسابورى (ت٤٧٨ هـ) ص ٥٦ـ٦٦.

ب ـ إحياء علوم الدين للغزالى (ت٥٠٥ هـ) ١/ ١٠٤ ـ ١٠٧ .

ج ـ الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أيضًا ص ١٩ ـ ٢٦.

د ـ نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (ت٥٤٩ هـ) ص ١١.

وقد ذكر أنّ هذا الدليل مسلكُ عامّة الأشاعرة.

هـ مُحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين للرازي (ت٦٠٦ هـ) ص ٣٣٧.

و ـ المواقف فى علم الكلام للإيجي (ت ٧٥٦ هـ) ص ٢٢٦.

ز ـ شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ت ١٢٧٧ هـ) ص ٤٢، ٥١ ـ ٥٦.

فالنتيجة التي توصّل إليها هؤلاء - أعني الأشاعرة - بعد كلٍّ هذه المقدّمات، كالنتيجة التي سبقهم إليها أسلافهم من الجهميّة والمعتزلة؛ وهي الاستدلال على حدوث العالم بحدوث ما فيه من جواهر وأعراض، ومن ثَمَّ الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله سبحانه وتعالى.

وسيأتي لاحقًا - إن شاء الله - كيف التزم هؤلاء كثيرًا من لوازم هذا الدليل الفاسدة، فعطّلوا الباري جلّ وعلا عن كثيرٍ من صفاته.

نهاية الجزء الأول ويليه

الجزء الثاني وأوله المطلب الثاني

وجه استدلال الكلابية والأشعرية

*****

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الأصول التي بنى عليها المبتدعة

مذهبهم في الصفات

والرد عليها من كلام شيخ الإسلام

ابن تيمية

رحمه الله (ت ٧٢٨هـ)

تأليف

الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي

الجزء الثاني

مكتبة الغرباء الأثرية


بسم الله الرحمن الرحيم

المطلب الثاني

وجه استدلال الكلابيّة والأشعريّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات

سبق الكلام عن تلقّف الكلابية والأشعريّة لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وتلقّيهم له عن الجهميّة والمعتزلة، وقولهم ـ مثل أسلافهم ـ: الأجسام لا تخلو من الحوادث، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث؛ لأنَّ ما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها، يكون معها، أو بعدها. وما كان مع الحادث، أو بعده، فهو حادث، وطريقتهم في ذلك قريبةٌ من طريقة الجهميّة والمعتزلة[1].

بَيْدَ أنّهم خالفوا الجهميَّة، والمعتزلةَ ـ أسلافَهم في هذا الباب ـ في تسمية الصفات أعراضًا؛ فَنَفَوْا أنّ تُسمّى كذلك، زاعمين أنّ العرض لا يبقى زمانين، أمّا صفات الله الذاتية الأزلية فهي باقية[2].

وقد نقل الرازي[3] اتفاق الأشعريّة جميعًا على أنّ: (العرض لا يبقى

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ١٣٢ . وكتاب النبوات له ص ١٩٨.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٧ ـ ١٥٨ . ومجموع الفتاوى له ١٢/ ٣١٦. والنبوات له ص ٢٠٢. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ له ١/ ١٠٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٠٦، ٣/ ٤٣٤.
ولاحظ المطلب الأول من هذا المبحث، و(انظر من كتب الأشعريّة: التمهيد للباقلاني ص ٣٨. والإنصاف له ص ٢٧ ـ ٢٨. وأصول الدين للبغدادي ص ٥٠ ـ ٥٢ . والشامل في أصول الدين للجويني ص ١٦٧).

(٣) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٢٦.

زمانين)[1]، وتبعه الإيجي[2] على نقل هذا الإجماع[3].

والكُلاّبيّة والأشعريّة قالوا بإبطال حوادث لا أوّل لها[4]؛ زاعمين أنّ القوال بحوادث لا أوّل لها يستلزم التسلسل.

وقولهم بامتناع حوادث لا أوّل لها: حدا بهم في الحقيقة إلى نفي الأفعال القائمة بذات الله تعالى، والمتعلقة بمشيئته واختياره[5].

فالنزول، والاستواء، والمجيء، والإتيان، والرضى، والغضب، والفرح، والضحك، . . إلخ: كلّها عند هؤلاء لا تقوم بالله تعالى متعلّقة بمشيئة ـ جلّ وعلا ـ وقدرته[6].

وهم وإن خالفوا المعتزلة في جواز قيام الصفات بالله تعالى، وفي تسمية الصفات أعراضًا ـ فقالوا: نحن نقول بقيام الصفات بالله تعالى، ولا نسمّيها أعراضًا؛ لأنّ صفات الله عندنا باقية بخلاف الأعراض القائمة بالمخلوقات ـ إلا أنّهم سمّوا الصفات الاختياريّة المتعلقة بمشيئته الله تعالى وإرادته حوادثَ، وقالوا بنفيها، طردًا لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، فقالوا: لو قامت به، للزم ألا يخلو منها؛ لأنَّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادِث.

فصرّحوا ـ إذًا ـ بامتناع قيام الأفعال الاختياريّة بالله تعالى.

---

(١) نقل ذلك في كتابه مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين ص ٢٦٥.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦١.

(٣) نقل ذلك في كتابه المواقف في علم الكلام ص ١٠١

(٤) لاحظ المطلب الأول من هذا المبحث.

(٥) انظر: كتاب الصفديّة لابن تيمية ١/١٢٩ .ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل والمسائل ٢/٦ ـ ١٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٨/١٧٣.

(٦) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٦٣ . ـ وانظره ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/٤١١.

وقد استندوا في ذلك إلى أصلهم: ما يقبل الحوادِث لم يخلُ منها، وما لم يخلُ من الحوادِث كان حادثًا[1].

ولهم مع هذه الصفات ـ أعني الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله تعالى وإرادته ـ مسلكَان؛ منهم من سلكهما معًا، ومنهم من سلك أحدهما..

وهذان المسلكان هما[2]:

(الأول): إثبات هذه الصفات، على أنها صفة أزلية قديمة مع الله تعالى، لا تتعلّق بمشيئة الله وإرادته؛ فلا يتجدّد له فيها حال كما يشاء.

فالرضى ـ مثلاَ ـ ليس بفعلٍ يتعلّق بمشيئة الله ـ عند هؤلاء ـ بمعنى أنّه يرضى متى شاء على من شاء، بل هو أزليّ من صفات الذات.

(الثاني): جعل مقتضى الصفة مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته..

فالنزول ـ مثلاً ـ ليس فعلاً لازمًا ـ عند هؤلاء ـ، بل يجعلونه كأفعاله المتعدية؛ من الخلق والإحسان، مفعولاً منفصلاً عنه، ويزعمون أنّ الله يخلق أعراضًا في بعض المخلوقات يُسمّيها نزولاً.

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٨. ومجموع الفتاوى له ٣١٦/١٢. وكتاب الصفدية له ١٢٩/١. والاستقامة له ١٦/١ . ودرء تعارض العقل والنقل له ٣٥٤/١ـ ٣٥٥، ١٨٦/٥، ٢٤٥ ـ ٢٤٦، ٧٢/٩. والفتاوى المصرية له ٤٤٣/٦، ٤٤٤، ٥٥٢ ـ ٥٥٦، ٦٤٥. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل والمسائل ٤/٢، ٦، ٧ـ. والرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال له ص ٤. ومنهاج السنة النبوية له ١٠٨/٢. وشرح العقيدة الأصفهانيّة له ص ٧٠.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٦٣ ـ٦٤. وانظره ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤١١/٥ ـ ٤١٢. والفتاوى المصرية له ٤٤٣/٦. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل والمسائل ٤/٢.

وصفة الخلق ـ التي أحالوا الأفعال اللازمة عليها، وجعلوها مثلها ـ لا يُثبتونها على أنّها فعلٌ يقوم بالله تعالى يتعلّق بمشيئته وقدرته ـ جلّ وعلا ـ ، بل هي مفعولٌ منفصلٌ عنه أيضًا؛ لأنّ الله ـ بزعمهم ـ خلق الخلق، فلم تحلّ بذاته حوادث؛ إذ الخلق هو المخلوق.

وهذا الأصل: (الخلق هو المخلوق)، أو (الفعل هو المفعول): معناه: أنّ صفة الخلق، أو الفعل: لم تقم بالله، ولا تقوم به جلّ وعلا.

ويقولون: إنّه لو كان الخلق غير المخلوق: لكان؛ إمّا قديمًا، وإمّا حادِثًا.

فإن كان قديما، لزم قِدَم المخلوق.

وإن كان حادِثًا، لزم أن تقوم به الحوادث..

ثمّ ذلك الخلق يفتقر إلى خلقٍ آخر،.. وهكذا؛ فيلزم التسلسل، وهو باطل.

وهم «يفسرون أفعاله ـ تعالى ـ المتعدية؛ مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ﴾[1]، وأمثاله: أنّ ذلك وُجد بقدرته القديمة، وإرادته القديمة، من غير أن يكون منه فعلٌ قام بذاته.. فالقدرة القديمة، والإرادة القديمة هي المقتضية لحدوث كلّ ما حدث في وقت حدوثه، من غير تجدد أمر وجوديّ، بل حاله قبل أن يخلق، وبعد ما خلق سواء، لم يتجدّد عندهم إلا إضافة ونسبة، وهي أمر عدميّ لا وجوديّ»[2].

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية: ١.

(٢)شرح حديث النزول ص ٤٢ . ـ وانظره ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/٣٧٨ ـ .
وانظر كتاب الصفدية له ٢/١٠١.
وسيأتي مزيد بيان لها قريبًا ـ إن شاء الله ـ ص ٧٩.

وهذه النسبة أو الإضافة؛ كقول القائل: بيت الله، وناقة الله: إضافة تشريف، وانتساب إلى الله تعالى، من غير أن تقوم بذاته تعالى صفة.

ويُعدّ ابن كُلاّب[1] أوّل من قال بهذا الأصل ـ الخلق هو المخلوق ـ، بعد تلقيّة له عن المعتزلة كما تقدّم.

وعنه أخذه تلاميذه، وعنهم أخذ أبو الحسن الأشعريّ الذي تكوّنت من أتباعه نواة مذهب الأشعريّة.

ولبيان مذهب الكُلاّبيّة والأشعريّة ـ المستند إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ في الصفات، أبدأ بذكر أقوال رأس الفرقة وإمامها؛ ابن كُلاّب، ثمّ أقوال أتباعه الذين تمسّكوا بقوله، ثمّ من جاء بعدهم من الطائفة الأشعريّة؛ ممّن زادوا في المذهب ونقصوا، مع بيان شُبهاتهم المتفرعة عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام، والتي حدت بهم إلى نفي الصفات الأختياريّة عن الله جلّ وعلا .

وبتقسيم هذا المطلب إلى أربع مسائل يتّضح المطلوب ـ إن شاء الله تعالى.

*****

(١) تقدم التعريف به فى الجزء الأول ص٤٩.

المسألة الأولى: توجيه استدلال الكُلاّبيّة والأشعريّة المتقدمين ـ قبل أبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) ـ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات:

لمّا ناظر ابن كُلاّب الجهميّة والمعتزلة، وردَّ عليهم «لم يهتد لفساد أصل الكلام المُحدَث الذي ابتدعوه في دين الإسلام، بل وافقهم عليه»[1]، ودخل في قلبه منه ما دخل، فسلَّم للجهميّة والمعتزلة أصولاً هم واضعوها؛ منها قولهم: (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)..

وقد بنى على هذا الأصل: امتناع قيام «الصفات الاختياريّة» بذات الله تعالى؛ ممّا يتعلّق بمشيئته وقدرته ـ جلّ وعلا ـ؛ من الأفعال، والكلام، وغير ذلك[2]، فنفى قيام الأفعال الاختياريّة بذات الله تعالى؛ زاعمًا أنّ الأفعال ونحوها من الصفات الاختياريّة حوادِث لا تقوم إلا بمحدَث، فلو قامت به لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادِث؛ لأنّ ما قَبِلَ الشيء لم يخل عنه وعن ضدّه[3].

وقد أثبت صفات قديمة قائمة بالله، غير متعلقة بمشيئةٍ وقدرةٍ[4]،

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٧٢.

(٢) انظر: الكيلانيّة لابن تيمية ـ ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/٣٧٦ ـ. ومنهاج السنة النبوية له ١/٣١٢ . ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/٣٢١. والفتاوى المصرية له ٦/٥٦٣.

(٣) انظر: درء تعارض العقل لابن تيمية ٢/٦ ـ ١٢، ، ٥/٢٤٥ ـ ٢٤٦، ، ٧/١٤٧ ـ ١٤٨. ومنهاج السنة النبوية له ١/٣١٢. وشرح حديث النزول له ص ٦٣. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٣٦. والكيلانيّة له ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٣٦٦، ٣٧٦ ـ. والفرقان بين الحق والباطل له ص ٨٦، ١٠٠.

(٤) انظر الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/٤٤٢ ـ ٤٤٣.

وقال: تقوم الصفات به، ولا نسمّيها أعراضًا؛ لأنها باقية لا تعرض ولا تزول، والأعراض لا تبقى، بل تعرض وتزول[1].

وهو في نفيه الصفات الاختياريّة عن الله تعالى موافق للمعتزلة على أصلهم المقرّر عندهم، والمبني على دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وهو: (أنّ ما قامت به الحوادث لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث).

بيدَ أنّ ابن كُلاّب لم ينفِ جميع الصفات عن الله تعالى ـ كفعل المعتزلة ـ، بل أثبت له جلّ وعلا صفات ذاتيّة ومعنويّة على أنّها أزليّة لا تتعلّق بمشيئةٍ أو قدرةٍ[2]:

فهو أوّل من صرّح بإثبات بعض الصفات، وقرن إثباته بنفي التجسيم، والتركيب، والتبعيض[3]، ونفى بعضها الآخر؛ وهي تلك المتعلّقة بمشيئة الله تعالى وقدرته[4].

فـ «ابن كُلاّب ومتّبعوه فرّقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات؛ كالحياة والعلم، وبين ما يتعلّق بالمشيئة والقدرة، فقالوا: هذا لا يقوم بذاته، لأنّ ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه»[5].

أمّا عن نفي ابن كُلاّب للصفات الاختياريّة المتعلّقة بمشيئة الله جلّ وعلا وقدرته: فيتّضح فيما يأتي:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٣٠٦، ٢/١٨، ٩٩. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٣٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٣٦. والفتاوى المصرية له ٦/٥٦٣.

(٣) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ١/٤٦.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/٢٥.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ٤/٢٥.

١ ـ نراه يجعل صفة **الرضى، والسخط، والكراهة، والحب والبغض، والولاية، والعدواة، والغضب، والكرم، والجود، والكلام**: أزليّة؛ من صفات الذات، لا من صفات الفعل، تمامًا كصفة الحياة؛ فلا يُفهم منها ما يدلّ على تعلّق بمشيئة أو قدرة[1].

مع أنّ الحقّ خلاف ذلك؛ إذ هذه الصفات أفعال لله قائمة بذاته جلّ وعلا، متعلّقة بمشيئته وإرادته، يرضى عمّن يشاء، ويسخط على من يشاء، ويُحبّ من يشاء، ويكره من يشاء، ويتكلّم وقت يشاء.

إلى آخر صفات الأفعال، التي تتعلّق بمشيئته وإرادته جلّ وعلا، فهي على ظاهرها، وتَركها على ظاهرها يُفهم منه ما يدلّ على التعلّق بالمشيئة والقدرة.

والسلف رحمهم الله يُعاملون هذه الصفات كغيرها من الصفات، فيُثبتون ما ورد منها كما يليق بجلال الله تعالى وعظمته، من غير تأويل شيء منها، أو تشبيهها بصفات المخلوقين، ومن غير تكييف ولا تحريف ولا تعطيل[2].

---

(١) انظر مقالات الإسلاميّين للأشعري ١/ ٢٥٠،، ٢/ ٢٢٥، ٢٥٥.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية على سبيل المثال: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٣٠٣،، ـ مخطوط ـ ق ٦٨/ب ـ ٧١/ب. ورسالة في الجواب عمّن يقول إنّ صفات الربّ تعالى نسب وإضافات وغير ذلك ـ ضمن جامع الرسائل ١/ ١٥٩ ـ. ورسالة في الصفات الاختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣ ـ ٧٠، وضمن مجموع الفتاوى ٦/ ٢١٧ ـ ٢٦٧ ـ. وكتاب الصفدية ١/ ١٢٨ ـ ١٣٠. والاستقامة ١/ ١٨٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٣١٠ ـ ٣١١،، ٨/ ٢٨٦،، ٩/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤. والتسعينيّة ص ٩٧، ١٩٨ ـ ٢٠١. وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص ٦٢ ـ ٦٣، ٦٨. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ١٣٤، ١٩٤ ـ ٢١٧،، ٦/ ٨ـ ١٨، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٠ ـ ٢٥١، ٢٦٨ ـ ٢٨٣،، ١٢/ ٣١٥ ـ ٣١٩،، ١٦/ ٣٧٢ ـ ٣٧٤، ٣٩٣، ٤٠٦ ـ ٤٠٧ . والرد على المنطقيّين ص ٢٣١ =

٢ ـ ابن كُلاّب يُصرّح أنّ صفة الكرم: ليست صفة فعل؛ فيقول ـ كما نقل عنه أبو الحسن الأشعريّ ـ : «الوصف لله بأنّه كريم، ليس من صفات الفعل»[1].

مع أنّ صفة الكرم قديمة النوع، حادثة الأفراد؛ فالله جلّ وعلا يتكرّم على عباده بما يشاء، كما يشاء، في أي وقت شاء؛ فهي من صفات الفعل، لا كما زعم ابن كُلاّب.

٣ ـ ويُصرِحّ أيضًا أنّ ولاية الله، وعداوته، ورضاه، وسخطه: من صفات الذات، لا من صفات الفعل[2].

٤ ـ ويُلمِّح إلى أزلية صفتَيْ الرضى، والسخط، بصنيعه: حين قال بالموافاة؛ كما نقل عنه الأشعري: أن الله لم يزل «راضيًا عمّن يعلم أنه يموت مؤمناً، وإن كان أكثر عمره كافرًا، ساخطًا على من يعلم أنه يموت كافرًا، وإن كان أكثر عمره مؤمنًا»[3].

فالله تعالى ـ على حدّ زعم ابن كلاب ـ لا يرضى عن المؤمن الذي صار كافرًا ـ في حال إيمانه، لئلا يقوم به حادث، لم يكن موجودًا من قبل؛ وهو السخط حين كفر الكافر الذي كان مؤمنًا.

٥ ـ حين أثبت ابن كُلاّب صفة الاستواء: قرنها بما يرشد إلى مذهبه في الصفات الاختياريّة؛ وهو نفي اتّصاف الله تعالى بصفات الفعل المتعلّقة بمشيئته ـ جلّ وعلا ـ؛ فزعم ـ كما حكى عنه أبـو الحسن

= ٢٣٢. والعقيدة الواسطيّة ص ٤٣ ـ ٥٤ ــ وانظرها في مجموع الفتاوى ٣/١٣٨ ـ ١٣٩ ــ. وجواب أهل العلم والإيمان أنّ «قل هو الله أحد» تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٧/١٥٨.

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٢٥٧.

(٢) انظر مقالات الإسلاميين للأشعريّ ٢/٢٥٥.

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعريّ ١/٢٤٩ ـ ٢٥٠ . وانظر المصدر نفسه ٢/٢٢٦.

الأشعري ـ: «أنّ الباري لم يَزَلْ، ولا مكان، ولا زمان قبل الخلق، وأنه على ما لم يَزَلْ عليه، وأنّه مستوٍ على عرشه كما قال، وأنَّه فوق كلّ شيء»[1].

فقوله: «إنّ الله لم يَزَلْ، ولا مكان.. إلخ»: يُرشد إلى أنّ من مذهبه في إثبات الاستواء: أنّ الله تبارك وتعالى فعل فعلاً سمّاه استواءً، لا أنّه صعد، وعلا، وارتفع، واستقرّ؛ كما هي معاني الاستواء[2]؛ لأنّ هذه المعاني بزعمه حوادث مخلوقة، والله لا تحلّ به الحوادث المخلوقة.

فالعبارات الأولى: «لم يَزَلْ، ولا مكان، ولا زمان .. وأنه على ما لم يَزَلْ عليه»: تُوهم أنّ الرجل ينفي صفة الاستواء.

ولكنّه لمّا قال: «وأنّه مستو على عرشه»: حصل لبسٌ في إثباته الاستواء..

ولكنّ الواقع أنّه لم يثبت حقيقة الاستواء.

ويتّضح ذلك بالنظر إلى مسلكَيْ نظرائه من الأشعريّة مع هذه الصفات ـ أعني الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله تعالى وإرادته.

فقد تقدّم أنّ لهؤلاء مسلكين؛ منهم من سلكهما معًا، ومنهم من سلك أحدهما.

وهذان المسلكان هما:

أولاً: إثبات هذه الصفات، على أنها صفة أزلية قديمة مع الله تعالى، لا تتعلّق بمشيئة الله وإرادته؛ فلا يتجدّد له فيها حال كما يشاء.

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٣٥١.

(٢) انظر قول الإمام ابن القيّم في ذلك في قصيدته النونيّة؛ (راجع: توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم لأحمد بن عيسى ١/ ٤٤٠).

ثانيًا: جعل مقتضى الصفة مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته..

كصفة الخلق مثلاً. فإنّ الله خلق الخلق، فلم تحلّ بذاته حوادث ـ بزعمهم ـ؛ لأنّ الخلق هو المخلوق.

وكذا في صفة الاستواء: فعل في العرش فعلاً سمّاه استواءً، من غير أن يستوي بذاته، لئلا يكون محلاً للحوادث بزعمهم..

والخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول(١). وابن كُلاّب في صفة الاستواء سلك المسلك الثاني؛ فزعم أنّ الله فعل في العرش فعلاً سمّاه استواءً، والفعل هو المفعول.

٦ ـ **وأمّا في صفة الكلام:** فقد عَرَفَ العقلاء أنّ الكلام إنّما يكون بقدرة المتكلّم ومشيئته؛ فهو ـ مع كونه من صفات الذات ـ صفة فعلٍ أيضًا.

بَيْدَ أنّ ابن كُلاّب نفى أن يكون من صفات الفعل، وزعم فيه ما لم يكن يتصوّره أحدٌ من العقلاء، فأثبته على أنّه كلامٌ يقوم بذات المتكلّم بلا قدرة ولا مشيئة، أزليّ كأزليّة العلم والقدرة(٢).

فأحدث ما لا يخطر ببال جماهير الناس، وأتى بما لم يُسبق إليه(٣).

وقد زعم أنّ كلام الله: «ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعّض، ولا يتغاير، وأنّه معنى واحدٌ بالله(٤) عز وجل، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن وإنّه خطأ أن يُقال: كلام

---

(١) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٧.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٩ ـ ١٧٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٨/٢.

(٣) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٩.

(٤) هكذا أثبتها الأشعريّ. ولعلّ مراده قائم بالله.

الله هو هو أو بعضه أو غيره،عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير. كما أنّ ذِكْرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير، وإنّما سُمّي كلام الله سبحانه عربيًا؛ لأنّ الرسم الذي هو العبارة عنه، وهو قراءته عربيٌّ، فسُمّيَ عربيًا لعلّة، وكذلك سُمّيَ عبرانيًا لعلّة؛ وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني. . إلخ»[1].

فالكلام ـ عند ابن كلاب ـ معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى[2].

أمّا الكلام الذي نسمعُ التالينَ يتلونه: فهو عبارة عن كلام الله، وليس كلامَ الله الحقيقيّ؛ لأنّ كلام الله ليس بصوت، ولا حرف، ولا يتجزّأ، ولا يتبعّض، ولا ينقسم.

والسبب الذي حدا بابن كُلاّب إلى هذه المخالفة الصريحة للكتاب والسنّة: قوله بنفي الصفات الاختياريّة؛ لئلا يكون الله محلاً للحوادث ـ على حدّ زعمه.

فلو أثبت صفة الكلام كما يليق بجلال الله تعالى؛ يتكلّم بما يشاء، كما يشاء في أي وقت شاء؛ لخالف أصله: (ما قامت به الحوادث لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)؛ لزعمه أنّ تجدّد الكلام، وتعلّقه بمشيئته جلّ وعلا: حلولٌ للحوادث في ذاته تعالى، فاضطره ذلك إلى أن يقول: ليس كلام الله إلا مجرّد المعنى، والحروف ليست من كلام الله[3].

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٨/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥. والفتاوى المصرية له ٥/ ١٥.

(٣) انظر الكيلانيّة ـ ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٣٧٦.

فابن كُلاّب ـ إذًا ـ تأثّر بهذا الأصل الجهميّ المعتزليّ، واستند إليه في نفي الصفات الاختياريّة عن الله تعالى.

وقد تأثّر به بعض معاصريه، فسلكوا مسلكه . . أذكر منهم:

الحارث المحاسبي[1]، وهو من المعاصرين لابن كُلاّب: وقد انتسب إلى قوله في نفي الصفات الاختياريّة، ووافقه عليه، مستندًا مثله إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ سيّما الأصل الجهميّ منه: (نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى)[2] ـ وهو أحد الأصول المنبثقة عن دليل الأعراض.

وقد انطلق الحارث المحاسبي من هذا الأصل، فنفى الصفات الاختياريّة المتعلّقة بمشيئة الله وإرادته.

يقول مبيّنًا هذه القاعدة التي ارتكز عليها ـ في معرض حديثه عن القرآن الكريم ـ: «ومن عَقَلَ عن الله جلّ ذكره ما قال: فقد استغنى به عن كلّ شيء، وعزّ به من كلّ ذلّ، لا تتغيّر حلاوته، ولا تخلق جدّته في قلوب المؤمنين به على كثرة الترداد والتكرار لتلاوته؛ لأنّ قائله دائم لا يتغيّر، ولا ينقص، ولا يحدث به الحوادث. .»[3].

---

(١) هو أبو عبد الله: الحارث بن أسد المحاسبي . من شيوخ الصوفيّة. كان ينتسب إلى قول ابن كُلاّب في نفي الصفات الاختياريّة، وقد هجره الإمام أحمد بن حنبل، وأمر بهجره بسبب ذلك، وبسبب كلامه في الخواطر من غير دليل شرعيّ. توفي ببغداد سنة ٢٤٣هـ. (انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢/ ٢١٤ ـ ٢١٦، ٨/ ٢١١ ـ ٢١٦. وطبقات الصوفيّة للسلميّ ص ٥٦ ـ ٦٠. وطبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٣٩ ـ ٤٠. والطبقات الكبري للشعراني ١/ ٦٤. وانظر من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٦، ٦/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٧/ ١٤٧ ـ ١٤٨).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٦ ـ ٧.

(٣) فهم القرآن للحارث المحاسبي ص ٣٠٧.

فمن قوله: «ولا يحدث به الحوادث» انطلق في نفي ما يتعلّق بمشيئة الله تعالى، متأثّرًا في ذلك بمعاصرة ـ ابن كُلاّب ـ الذي انطلق من المنطلق نفسه.

ويبدو وضوح هذا التأثّر، وهذه الموافقة في العديد من النصوص التى أوردها المحاسبي، وأذكر منها:

(١) **قوله في صفتَيّ السمع والبصر**: جَزمَ المحاسبي بأنّ هاتين الصفتين لا تتعلّقان بمشيئة الله، بل هما أزليّتان، وقد خطّئ المخالف في ذلك:

يقول في بيان ذلك: «وكذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ**﴾[١] ليس معناه إحداث سمع، ولا تكلُّف لسمع ما يكون من المتكلّم في وقت كلامه، وإنّما معنى: ﴿**إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ**﴾، و ﴿**وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ**﴾[٢]: أى المسموع والمبصَر لن يخفى على سمعي ولا على على بصري أَنْ أُدركه سمعًا وبصراً، لا بالحوادث في الله جلّ وعزّ وتعالى عن ذلك. وكذلك قوله: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ**﴾[٣]:

لا يستحدث بصراً، ولا لحظًا مُحدثًا في ذاته تعالى عن ذلك»[٤].

إلى أن يقول: «ومن ذهب إلى أنّه يحدث له استماع مع حدوث المسموع، وإبصار مع حدوث المبصَر: فقد ادّعى على الله عزّ وجلّ ما لم

(١) سورة الشعراء، جزء من الآية ١٥.

(٢) سورة التوبة، جزء من الآية ٩٤.

(٣) سورة التوبة، جزء من الآية ١٠٥

(٤) فهم القرآن للحارث المحاسبي ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

يقل»[1].

فصفتا السمع والبصر أزليّتان عند الحارث المحاسبي، ليستا متعلّقتين بالمشيئة والإرادة..

والحارث لم يُفرّق بين نوعهما وآحادهما.....

وهما كصفة الكلام: نوعهما أزليّ، وآحادهما متعلّقة بالمشيئة والإرادة (متى شاء وأراد)..

وكلام الحارث هذا ـ وما سيأتي من الأقوال الأخرى، مع كلامه في الخواطر ـ يُبيِّن سبب هجر الإمام أحمد بن حنبل له[2].

٢ ـ **قوله في صفة العلم:** جَزَمَ المحاسبيّ أيضًا بأزليّة هذه الصفة نوعًا وآحادًا، ونفى أن تكون أفرادها متعلّقة بمشيئة الله وإرادته..

وزعم أنّ الله يعلم ما يكون وما سيكون بالعلم القديم، ولا يتجدّد له علمٌ بما يكون.

يقول مبيّنًا ذلك: «والله جلّ ذكره لا تحدث فيه الحوادث؛ لأنّا لم نجهل موت من مات أنّه سيكون، وكذلك علمنا أنّ النهار سيكون صبيحة ليلتنا، ثم يكون، فنعلم أنّه قد كان من غير جهلٍ منّا تقدّم أنّه سيكون. فكيف بالقديم الأزلي الذي لا يكون موت، ولا نهار، ولا شيء من الأشياء، إلا وهو يخلقه، ونحن لا نخلق شيئًا. وكذلك قوله: ﴿**لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ**﴾[3]. وقوله: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ**

(١) المصدر نفسه ص ٣٤٦.

(٢) انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢/ ٢١٤ ـ ٢١٦. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٦.

(٣) سورة الفتح، جزء من الآية ٢٧.

﴿قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا[2] لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، ليس ذلك ببدء منه لحدوث إرادة حدثت له، ولا أن يستأنف مشيئة لم تكن له، وذلك فعل الجاهل بالعواقب الذي يريد الشيء، وهو لا يعلم العواقب»[4].

وهذا تأثّرٌ واضحٌ بمعاصره ابن كُلاّب، وموافقة صريحة له في نفي الصفات الاختياريّة، مع وحدة المنطلق ـ نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى .

وقد نهج منهج ابن كُلاّب ـ أيضًا ـ ، ونحا منحاه من جاء بعده من تلامذته، وعنهم أخذها أبو الحسن الأشعري ـ في طوره الثاني ـ وتبعه على ذلك تلامذته الذين صيّروها جزءًا من مذهبهم.

وأبو الحسن الأشعريّ: في طوره الثاني ـ كان متمسكًا بما كان عليه ابن كُلاّب، من نفي قيام الصفات الاختياريّة ـ المتعلقة بمشيئة الله ـ بذاته ـ جلّ وعلا ـ . ويبدو هذا جليًّا في كتابه: اللمع[5]، وفيما نقله عنه من جاء بعده من أعلام الأشاعرة[6]، وغيرهم[7].

---

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية ١٦ .

(٢) في المطبوع: أمرنا، وهو خطأ.

(٣) سورة النحل ، الآية ٤٠ . (٤) فهم القرآن للحارث المحاسبي ص ٣٤٠ ـ ٣٤١ .

(٥) انظر مثلاً ص ٢٢ ـ ٢٣ منه ـ تحقيق مكارثي ـ. فقد شرح عقيدته في كلام الله، وبيّن أنّه أزليّ، وبنى ذلك على مسألة حلول الحوادث.

(٦) أمثال: ابن فورك في المجرّد ص ٦٧، ٣٢٥ ـ ٣٢٦. والجويني في الإرشاد ص ١٢٠، وفي الشامل ص ٥٥٥ ـ ٥٥٦. وعبد القاهر البغدادي في أصول الدين ص ١١٣. والبيهقي في الأسما والصفات ص ٥١٧، ٥٦٤. والشهرستاني في نهاية الإقدام ص ٣٠٤، وفي الملل والنحل ص ٩٥ ـ ٩٨. وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ١٥٠ .

(٨) كالإمام أبي نصر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص ٨٤ . وشيخ الإسلام ابن تيمية في أغلب كتبه، سيّما درء تعارض العقل والنقل. وتلميذه العلاّمة ابن القيم في بعض كتبه، وأخصّ منها: الصواعق المرسلة.

ثمّ أظهر ـ فيما بعد ـ انتسابه للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، وموافقته له فيما يعتقده ويذهب إليه في كتابه «الإبانة»[1]، ونقل بعض من أتى بعده رجوعه إلى مذهب السلف رحمهم الله[2].

ويُقال إنّ كتابه: «رسالة إلى أهل الثغر»، قد أُلّف بعد رجوعه إلى مذهب السلف[3].

ويظهر لي ـ والله أعلم ـ أنّ رجوعه ـ في هذا الكتاب ـ لم يكن تامّاً، بل بقيت عنده رواسب يسيرة من مذهب ابن كُلاّب..

ولكن: ينبغي أن يُعلم ـ أولاً ـ أنّ الأشعريّ ـ رحمه الله ـ في كتابه «رسالة إلى أهل الثغر» لم يُصحّح دليل الأعراض، ولم يَرَ ضرورته، وصَرَّح بأنّ الرسل عليهم السلام لم تَدعُ الناس إليه[4]..

لذلك نراه في كتابه هذا: «رسالة إلى أهل الثغر»، وفي كتابه الآخر: «الإبانة عن أصول الديانة»:

أ ـ يقول برؤية الله جلّ وعلا بالأبصار في الآخرة[5].

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعريّ ص١٧.

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم ص٢٥٧. وتبين كذب المفتري لابن عساكر ص٣٨ ـ ٤٣. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٣/٣٤٨. وإتحاف السادة المتقين للزبيدي ٢/ ٤. ومعارج القبول لحافظ حكمي ١/ ٣٤٥. وتعليق محبّ الدين الخطيب على كتاب المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص٤١، ٤٣. وأبو الحسن الأشعري وعقيدته للشيخ حماد الأنصاري. ومقدّمة الدكتور عبد الله شاكر الجنيدي على «رسالة إلى أهل الثغر» للأشعريّ ص٦٧، ٦٨. وبين أبي الحسن الأشعريّ والمنتسبين إليه في العقيدة للدكتور خليل الموصلي ص٤٢ـ ٤٦.

(٣) كما نصّ على ذلك الدكتور عبد الله شاكر الجنيدي في مقدّمته على الكتاب ص١٠٨.

(٤) انظر رسالة إلى أهل الثغر ص١٨٥.

(٥) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٣٧ ـ ٢٤٠. والإبانة له ص٣١ ـ ٥٠.

ب ـ يُصرّح أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق[1].

جـ ـ يُثبت صفة العلوّ، ويُقرّ باستواء الربّ جلّ وعلا على عرشه ـ على سبيل الإجمال ـ، ويُثبت الكُرسي[2].

د ـ يُثبت الصفات الخبريّة؛ من الوجه والعينين واليدين إثباتاً مجملاً[3].

ولكنّي لاحظت عليه في كتابه «رسالة إلى أهل الثغر» ملاحظتين:

إحداهما في صفتي النزول والمجيء: إذ يقول: «ليس مجيئه حركة ولا زوالاً»[4]، ويقول: «ليس نزوله نقلة؛ لأنّه ليس بجسم ولا جوهر»[5].

وقوله هذا يحتمل أحد توجيهين:

١ ـ إمّا أنّ هذا القول ناجم عن رواسب من طوره الثاني حين كان يقول بنفي الصفات الاختياريّة ـ ويُسمّي ذلك: نفي حلول الحوادث بذات الله.

٢ ـ أو أنّه لا زال ـ متأثراً بأهل الكلام ـ يستخدم الألفاظ التي لم يستخدمها السلف؛ فهم رحمهم الله قد أثبتوا المجيء والنزول، ومن منهجهم عدم التعرض للفظ الحركة والزوال والنقلة، ولم يستخدموا ألفاظ الجوهر والعرض والجسم لا نفياً، ولا إثباتاً؛ كما سيأتي تفصيل مذهبهم في ذلك[6].

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٢١ ـ ٢٢٤. والإبانة له ص ٥١ ـ ٦٨.
(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٣٢ ـ ٢٣٦. والإبانة له ص٨٥ ـ ٩٣.
(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٢٥ ـ ٢٢٦. والإبانة له ص٩٥ ـ ١٠٦.
(٤) رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٢٧.
(٥) المصدر نفسه ص٢٢٩.
(٦) انظر: ص٢٧٩ من هذا الجزء.

وفيما نسبه إليه البيهقي[1] تعيين للتوجيه الأوّل؛

فقد ذكر البيهقي في معنى هاتين الصفتين ـ عند الأشعريّ ـ ما يُوضّح مراده ها هنا، ويُدلّل على بعض الرواسب التي صاحبته أثناء تأليف هذا الكتاب:

يقول أبو بكر البيهقي: «وأمّا الإتيان والمجيء: فعلى قول أبي الحسن الأشعريّ رضي الله عنه: يُحدِث الله تعالى يوم القيامة فعلاً يُسمّيه إتياناً ومجيئاً، لا بأن يتحرّك، أو ينتقل؛ فإنّ الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله تعالى أحدٌ صمدٌ ليس كمثله شيء»[2].

وحكى نحو ذلك عنه في صفة النزول، فقال: «وهكذا قال في أخبار النزول: أنّ المراد به فعلٌ يُحدثه الله عزّ وجلّ في سماء الدنيا كلّ ليلة يُسمّيه نزولاً بلا حركة ولا نقلة، تعالى الله عن صفات المخلوقين»[3].

وقد يكون كلام الأشعريّ هذا ـ الذي حكاه عنه البيهقيّ ونسبه إليه ـ

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي. شيخ خراسان. كان أشعري المعتقد، موافقاً لابن كلاب في جملة ما يعتقده. إلا أنه سلك منهجاً متميّزاً في الاستدلال يتّسم بحب واضح وتفضيل أكيد لسلوك الأدلة النقليّة الواردة لإثبات مسائل العقيدة، مع الأخذ بالأدلة العقليّة إلى جانب النقليّة فيما للعقل فيه مجال. بَيْدَ أنّه لم يكن ذا خبرة بالعقليّات، ـ كما ذكر شيخ الإسلام ـ بل كان ممّن يأخذون «ما قاله النفاة عن الحكم والدليل، ويعتقدونها براهين قطعيّة، وليس لهم قوة على الاستقلال بها، بل هم في الحقيقة مقلّدون فيها». توفي رحمه الله في بيهق سنة ٤٥٨هـ.

(انظر: طبقات الشافعيّة للسبكي ٤/٨ ـ ١٦. وتذكرة الحفاظ للذهبي ٣/١١٣٢. والبيهقي وموقفه من الإلهيّات للدكتور أحمد بن عطيّة الغامدي ـ سيّما ص٨٥. وانظر من كتب شيخ الإسلام درء تعارض العقل والنقل ٢/١٠، ٧/٣٢، ٣٣).

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص٥٦٤.

(٣) المصدر نفسه ص٥٦٤.

قبل رجوعه إلى مذهب السلف. .

وقد تقدّم أنّ كلامه في «رسالته إلى أهل الثغر» يُوجّه أكثر من توجيه؛ لأنّ ما ذُكِر فيه، وفي كتابه الآخر: «الإبانة عن أصول الديانة» مُجملٌ يوافق في إجماله اعتقاد الإمام أحمد رحمه الله، واعتقاد ابن كُلاّب أيضاً، والأولى حمله على المحمل الحسن.

ثانيهما في صفَتيْ الرضا والغضب: حيث نقل أبو الحسن الإجماع[1] على أنّهما يُؤوّلان بالإرادة، ولم يُثبتهما على حقيقتهما: صفتين أزليّتَيْ النوع، حادِثَتَيْ الآحاد، تتعلّقان بمشيئة الله تعالى. .

يقول رحمه الله: «وأجمعوا على أنّه عزّ وجلّ يرضى عن الطائعين له، وأنّ رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنّه يُحبّ التوّابين. ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأنّ غضبه إرادته لعذابهم»[2].

فمذهبه موافق لمذهب ابن كُلاّب القاضي بأزليّة هاتين الصفتين وأشباههما من الصفات الاختياريّة؛ لئلا تقوم الحوادث بالله تعالى ـ بزعمه.

وهو مخالف لمذهب السلف في هاتين الصفتين؛ فقد أثبتوهما على الحقيقة، ومنعوا التأويل الذي يصرفهما عن حقيقتهما اللائقة بالله

---

(١) يقصد إجماع السلف رحمهم الله. وهذا غير صحيح، وهو مُخالفٌ لما عليه السلف رحمهم الله؛ فإنّهم لم يُجمعوا مطلقاً على تأويل صفتَيْ الرضا والغضب. بل هاتان الصفتان مثلهما مثل باقي الصفات تمرّ كما جاءت بلا كيف، ولا تؤوّل.
وهم يقولون، كما قال الطحاوي: «الله يغضب ويرضى، لا كأحدٍ من الورى». فمذهبهم وسائر الأئمة: «إثبات صفة الغضب، والرضا، والعداوة، والولاية، والحبّ، والبغض، ونحو ذلك من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنّة، ومنع التأويل الذي يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله تعالى». (انظر شرح العقيدة الطحاوية ص٤١١، ٤١٢).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر للأشعريّ ص٢٣١.

تعالى . .

يقول الحافظ العلامة ابن القيّم رحمه الله: «والقرآن مملوءٌ بذكر سخطه، وغضبه على أعدائه. وذلك صفة قائمة به يترتّب عليها العذاب واللعنة، لا أنّ السخط هو نفس العذاب واللعنة، بل هما أثر السخط والغضب وموجبهما، ولهذا يُفرّق بينهما؛ كما قال تعالى: **﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾**[1]؛ ففرّق بين عذابه وغضبه ولعنته، وجعل كلّ واحدٍ غير الآخر»[2] . .

وكذا لاحظت على أبي الحسن الأشعريّ في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» ملاحظتين:

إحداهما في صفة الاستواء:حيث ذكر أنّ الله تعالى مستوٍ على عرشه بلا استقرار[3]، وأوّل الاستواء بأنّه فعلٌ يختصّ بالعرش؛ أي أنّ الله خلق في العرش أمراً سمّاه استواء[4].

وهذا من رواسب مذهب ابن كُلاّب النافي لقيام الأفعال الاختياريّة بالله تعالى.

وقد تقدّم ما حكاه البيهقي[5] عن أبي الحسن الأشعريّ من أنّه يرى أنّ الاستقرار من صفات الأجسام، والله ليس جسماً عند ابن كُلاّب وأتباعه، استناداً إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٢) مدارج السالكين لابن القيم ١/ ٢٥٤.

(٣) انظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعريّ ص٨٥، ٩٢.

(٤) انظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص٨٧.

(٥) في الأسماء والصفات له ص٥٦٤.

ثانيهما في صفة اليدين: حيث أثبت الله تعالى يدَيْن، موافقة للنصّ، وقال عنهما: «ليستا جارحتين»[1].

وإثبات يدين مقيّدتين بكونهما ليستا جارحتين: من فعل أهل الكلام المذموم..

أمّا سلف الأمّة فلم يتعرّضوا لهذه الألفاظ نفياً ولا إثباتاً، بل داروا مع النصّ، ووقفوا عنده؛ فأثبتوا يدين حقيقيّتين لله، ليستا كأيدي المخلوقين، بلا كيف.

ولعلّ ما لاحظه شيخ الإسلام ابن تيمية على أبي الحسن الأشعريّ في هذين الكتابين من موافقة لابن كُلاّب في بعض معتقده، حال دون قوله بالطور الثالث للأشعريّ؛ فقد ذكر أنّ للأشعريّ طورين؛ أحدهما: على مذهب المعتزلة، والثاني: على طريقة ابن كُلاّب، مع ميلٍ لمذهب أهل السنّة، وانتسابٍ للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى[2].

وما ذُكِر من إجمال الاعتقاد في هذين الكتابين ـ بخلاف كتب الأشعريّ الأخرى، التي أطال النفس فيها جداً في تقرير عقيدة ابن كُلاّب ـ يحول دون تأكيد عدد الأطوار التي مرّ بها الأشعريّ؛ أهي طوران، أو ثلاثة، وهل بقي على طريقة ابن كُلاّب، أو تحوّل عنها إلى طريقة إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله..

ولست أرى ـ في بيان حال الأشعريّ، وما آل إليه أمره ـ عبارةً

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعريّ ص١٠١.

(٢) انظر كتب ابن تيمية الآتية: الفتاوى المصرية ٥/١٥، ٦/٥٦٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/٦، ١٢، ١٦، ٧/٣٦، ٢٣٦، ٤٦١، ٤٦٢، ٨/٩١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص٤٨. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق٢٢، ٦٣/ب. والفرقان بين الحق والباطل ص٨٦. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/٢٠٥.

أصدق من عبارة شيخ الإسلام رحمه الله فيه، حيث يقول وهو يذكر اختلاف النّاس في شأنه: «... بل هو انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة التي خالفهم فيها المعتزلة؛ كمسألة الرؤية، والكلام، وإثبات الصفات، ونحو ذلك. لكن كانت خبرته بالكلام خبرةً مفصّلة، وخبرته بالسنّة خبرةً مجملة، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلاف السنّة، واعتقد أنّه يمكنه الجمع بين تلك الأصول وبين الانتصار للسنّة...»[1].

ولقد اقتفى آثار الأشعريّ ـ في طوره الثاني ـ عددٌ كبير ممّن أتى بعده.. ومنهم تكوّنت النواة الأولى لمذهب الأشعريّة القائم على نفي صفات الله الاختياريّة المتعلّقة بمشيئته وقدرته ـ جلّ وعلا ـ..

أذكر منهم:

الباقلاّني[2]: الذي تمسّك بما كان عليه ابن كُلاّب والأشعريّ ـ في طوره الثاني ـ وقال ـ مثلهما ـ بامتناع قيام الصفات الاختياريّة بالله جلّ وعلا، مستنداً في ذلك إلى الأصل الذي استند إليه أسلافه: نفي حلول الحوادث بالله؛ لأنّ ما لا يخلو من الحوادث: حادِث..

ويختلف الباقلاّنيّ عن أبي الحسن الأشعريّ في كونه ـ أعني الباقلاني ـ يرى ضرورة دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويُوجبه، بينما الأشعريّ لا يرى ضرورته، ولا يُوجبه..

وقد قال بأزليّة صفات الله تعالى ـ كفعل أسلافه ـ..

يقول فى بيان ذلك: «ويجب أن يعلم أنّ البارى عالمٌ بعلمٍ قديم متعلق

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/٢٠٥.

(٢) تقدّم التعريف به فى الجزء الأول ص٣٨٢.

بجميع المعلومات، ولا يُوصف علمه بأنّه مكتسب ولا ضروري، وأنّه قادرٌ بقدرةٍ قديمةٍ شاملةٍ لجميع المقدورات، مريد بإرادة قديمة متعلقة بجميع الكائنات، بصير ببصرٍ قديم متعلّق بجميع المبصرات، متكلّم وكلامه قديم متعلّق بجميع المأمورات والمنهيّات والمخبرات...»[1].

والذي حمله على هذه المقولة: استناده ـ كما مرّ ـ إلى الأصل الجهميّ: (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادِث)..

فقد قال لأجله بِقِدَمِ صفات الباري، ونفى لأجله صفات الله الاختياريّة..

ويجزم في موضعٍ آخر بنفي الصفات الاختياريّة عن الله تعالى..

فيقول مبيّناً قدم صفاته جلّ وعلا: «.. وبيّنّا أنّه لا يجوز حدوثها له؛ لأنّ ذلك يُوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين، وأن تكون ذات أضداد كصفات المخلوقين، وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوثها موصوفاً بما يُضادّها ويُنافيها من الأوصاف، ولو كان ذلك كذلك لوجب قدم أضدادها، ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفاً بها في هذه الحال، وأن يوجد منه من ضروب الأفعال ما يدلّ على كونه عالماً قادراً حيّاً. وفي بُطلان ذلك دليلٌ على قدم هذه الصفات، وأنّ الله سبحانه لا يجوز أن يتغيّر بها ويصير له حكم لم يكن قبل وجودها، إذ لا أول لوجودها»[2].

* وهذا التعليل الذي أورده في نفي الصفات الاختياريّة عن الله جلّ وعلا: من الشبه التي حدت بالكّلاّبيّة، والأشعريّة، والماتريديّة إلى نفي هذه الصفات، وسيأتي ذكرها مفصّلة بعون الله[3].

(١) الإنصاف للباقلاني ص ٥٨ـ٥٩.
(٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٤٥.
(٣) انظر: ص ١٠٩ من هذا الجزء.

هذا عن موقف الباقلانيّ من الصفات الاختياريّة إجمالاً..

** أمّا موقفه التفصيليّ منها، فيتّضح فيما يلي:

١ ـ في صفة الكلام: يُصرّح بقدم هذه الصفة، جاعلاً الكلام من صفات الذات فقط[١]، غير مخلوقٍ، ولا مجعولٍ، ولا مُحدَث[٢]، وليس بحرفٍ ولا صوت[٣].

يقول في بيان ذلك: «واعلم أنّ مذهب أهل الحق والسنّة والجماعة[٤] أنّ كلام الله القديم ليس بمخلوق، ولا محدَث، ولا حادث، ولا خلق،

---

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني ص٣٨، ١١٥ـ ١٢٧، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص٥٦، ٥٧.

(٣)انظر: الإنصاف للباقلاني ص١٣٨، ١٤٩، ١٨٣ـ ١٩٠. وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل له ص٢٨٣.

(٤) يعني بهم الأشعريّة وأشباههم.
وزعمه هذا فرية على أهل السنة والجماعة بلا مرية؛ فإنّ اعتقاد أهل السنة في كلام الله تعالى بخلاف اعتقاد المبتدعة.
فأهل السنة يعتقدون أنّ كلام الله صفة قائمة بالله، غير بائنة عنه. نوعها قديم، وآحادها متجدّدة؛ يتكلّم الله بمشيئته واختياره، متى شاء، في أي وقت شاء، كيف شاء: بكلام لا يُشبه كلام المخلوقين. وهو يتكلّم بحرفٍ وصوت لا يُشبه صوت المخلوق، وليست حروفه كحروفه. والله يُسمِعُ صوته من شاء من ملائكته ورسله، ويُسمعه عباده في الدار الآخرة. (انظر تفصيل هذا المعتقد في كتب ابن تيمية التالية: الإيمان ص١٦٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣٢٩، ١٠/ ٢٢٢. والاستقامة ١/ ٣١١. ومجموع الفتاوى ٦/ ٥٣٣. والكيلانية ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٣٥٩ـ٣٦٤. ومسألة الأحرف التى أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٦٧. والتسعينيّة ـ فقد أطال شيخ الإسلام فيها النفس في تقرير مذهب السلف في صفة الكلام، والردّ على المُخالفين؛ سيّما ص٨ـ١١، ٢٦ـ٢٩، ٨٧، ٩٤ـ٩٥، ١٣١ـ١٣٨، ١٤٧ـ١٥١، ١٥٧ـ١٧٢، ١٦٧ـ١٨٨، ٢١٠ـ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٣٦ـ٢٣٨، ٢٦٦، وغيرها).

ولا مخلوق، ولا جعل، ولا مجعول، ولا فعل، ولا مفعول، بل هو كلام أزليّ أبديّ. . »[1].

ويقول أيضاً: «كلامه قديم، ليس بمخلوق ومسموع على الحقيقة، وليس بحروف ولا أصوات، ولا يُشبّه بشيء من المسموعات. . . . »[2].

* ولو كان حادِث الآحاد؛ بمعنى أنّ الله يتكلّم متى شاء، كيف شاء: «لوجب إذا كان القديم سبحانه موجوداً: أن يكون جسماً، أو جوهراً، أو عرضاً، وإذا كان بنفسه قائماً: أن يكون جوهراً ذا حيزّ في الوجود»[3].

«ويستحيل من قولنا جميعاً أن يفعله في نفسه تعالى؛ لأنّه ليس بمحلٍ للحوادث»[4].

فلو قال الباقلاني بأنّ الكلام من الصفات الاختيارية، لناقض قوله بوجوب دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ولأوجب أن يكون الله جسماً، أو محلاً للحوادث؛ إذ الأعراض لا تقوم إلاّ بجسم، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، كما تقدّم تقرير مذهبهم في ذلك.

ولو تأملنا قول الباقلاني في كلام الله تعالى هل هو كلامٌ حقيقيّ، أم ماذا؟ لاتّضح أنّه يرى أن الكلام « إنّما هو معنى قائم بالنفس يُعبّر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى»[5].

يقول الباقلانيّ: «فصح أنّ الكلام الحقيقيّ هو المعنى القائم بالنفس

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص١٦٢.

(٢) المصدر نفسه ص١٩١.

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٨٣.

(٤) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٦٩.

(٥) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٨٣. وانظر: الإنصاف له ص١٥٨، ١٥٩، ١٦٠.

دون غيره، وإنما الغير دليلٌ عليه بحكم التواضع والاصطلاح، ويجوز أن يسمّى كلاماً إذ هو دليلٌ على الكلام، لا أنّه نفس الكلام الحقيقي»[1].

وإذا كان كلام الله هو المعنى القائم فى النفس، فالقرآن الكريم كلام مَنْ؟!

يقول الباقلانيّ مجيباً على هذا الاستفسار: «والنازل على الحقيقة، المنتقل من قُطر إلى قُطر، قول جبريل عليه السلام، يدلّ على هذا قوله تعالى: **﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (٣٨) وَمَا لا تُبْصِرُونَ (٣٩) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ**[2] **(٤٠) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ (٤١) وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ (٤٢) تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٤٣)﴾**[3].

وقوله تعالى: **﴿فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ (١٥) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (١٦) وَاللَّيْلِ إِذَا**

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص١٥٩.

(٢) المقصود بالرسول في هذه الآية: محمّداً ﷺ، وأضيف إليه لأجل أنه بلّغه وأدّاه، فهو قوله من هذه الجهة، وليس قوله بمعنى أنّه أنشأه وابتداه.
يقول ابن قتيبة رحمه الله: «لم يُرد أنّه قول الرسول، وإنما أراد أنّه قول رسول عن الله جلّ وعزّ. وفي الرسول ما دّل على ذلك فاكتفى به من أن يقول: عن الله». انظر تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص٤٨٤).
فالرسول يقتضي مُرسِلاً، ومُرسَلاً به. ـ والمرسل هو الله تعالى، والمرسل به: كلامه ووحيه.
ومما ينفي كونه قول رسول؛ بمعنى أنَّه أنشأه وابتدأه؛ سواء كان بشراً أم ملكاً: ما ورد فى القرآن الكريم من توعدّ الله تعالى لمن قال إنّ القرآن قول البشر: بأن يُصليه سقر..
وهذه المسألة قد أحسن الشيخ عبد الله بن يُوسف الجُديع في بيان الحقّ فيها، وردّ على المخالفين لأهل السنة، فأجاد في ذلك.
(انظر العقيدة السلفيّة في كلام ربّ البريّة، وكشف أباطيل المبتدعة الرديّة للجُديع ص١٩٢ـ١٩٨).

(٣) سورة الحاقة، الآيات: ٣٨ـ٤٣.

عَسْعَسَ ﴿١٧﴾ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ[(١)] ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ ﴿٢٥﴾ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾[(٢)]، وهذا إخبار من الله تعالى بأنّ النظم العربيّ الذي هو قراءة كلام الله تعالى: قول جبريل، لا قول شاعر، ولا قول كاهن..»[(٣)].

وهذا النصّ صريح غاية الصراحة، يدلّ دلالة أكيدة على أنّ الباقلاني يعتقد أنّ القرآن الكريم ليس كلام الله على الحقيقة، بل هو كلام جبريل عليه السلام، وبالتالي فهو مخلوق ـ عياذاً بالله من هذه المقولة.

ولا غرابة: فعلى هذا المعتقد ـ أعني زعمه أنّ القرآن ليس كلام الله على الحقيقة ـ طائفة الأشعريّة بأسرهم..

ولكن منهم من يُصرّح، ومنهم من يُلمّح، وسيأتي توضيح ذلك من كتبهم بعون الله تعالى[(٤)].

٢ـ في صفتَيْ المجيء والإتيان: ذكر الباقلاني في معناهما ثلاثة أقوال، كُلّها تُوضّح مذهبه فيهما وفي أشباههما من الصفات الاختياريّة؛ حيث نفى قيامها بالله تعالى.. وهذه الأقوال هي:

---

(١) المقصود بالرسول في هذه الآية: جبريل عليه السلام، وأضيف إليه لأجل أنّه بلّغه وأدّاه، فهو قوله من هذه الجهة، وليس قوله بمعنى أنّه أنشأه وابتدأه.
(لاحظ الحاشية السابقة للأهميّة).

(٢) سورة التكوير، الآيات: ١٥ـ٢٩.

(٣) الإنصاف للباقلاني ص١٤٧، ١٤٨.

(٤) انظر ص٩٠ من هذا الجزء.

أ ـ التسليم بهما بشرط نفيِ ما يدلّ على قيام الحوادِث بالله؛ بحيث يكون المجيء والإتيان بلا حركة ولا زوال ولا انتقال.

ويتضح ذلك في القول الذي نسبه إلى بعض الأشاعرة: «أنّه يجيء، ويأتي بغير زوال ولا انتقال ولا تكييف»[1].

ب ـ جعل مقتضى الصفتين مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته جلّ وعلا، بناءً على أصلهم: (الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول).

ويتّضح ذلك في المعنى الآخر الذي ساقه بقوله: «إنّه يفعل فعلاً كأنّه جائياً[2]، كما يقال: أحسن الله وأنعم وتفضّل؛ على معنى أنّه فعل فعلاً استوجب به هذه الأسماء»[3].

ج ـ تأويل هاتين الصفتين؛ كما جرت على ذلك عادة متأخّري الأشعريّة..

ويتّضح ذلك في قوله: «ويمكن أن يكون أراد بذلك إتيان أمره وحكمه، والأهوال الشديدة التي توعدّهم بها وحذّرهم من نزولها..»[4].

وعند التأمل يبدو بوضوح أنّ في هذه الأقوال كلّها تعطيل لله تعالى عن صفتَيْ المجيء والإتيان..

---

(١) انظر: الانتصار للقرآن ـ مخطوط ـ ١/٥٣٩. نقلاً عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود ـ رسالة دكتوراة مطبوعة على الآلة ص٥٧٢.

(٢) هكذا في المخطوطة، والصواب: جاءٍ.

(٣) انظر: الانتصار للقرآن ـ مخطوط ـ ١/٥٣٩، ٥٤٠. نقلاً عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود ـ رسالة دكتوراة مطبوعة على الآلة ص٥٧٢.

(٤) انظر: الانتصار للقرآن ـ مخطوط ـ ١/ ٥٤٠ ـ نقلاً عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود ـ رسالة دكتوراة مطبوعة على الآلة ص٥٧٢ـ.

والحقّ في هاتين الصفتين إمرارهما كما جاءتا على ما يليق بالله تعالى، من غير تعرّض لهما بتأويل، أو نحوه[1].

٣ ـ في صفة الغضب، والرضى، والحبّ، والبغض:

أوّل الباقلانيّ الجميع بالإرادة، ولم يُثبت شيئاً منها على حقيقتها[2].

وقد قرن هذه الصفات جميعاً بما يُرشد إلى مذهبه في نفي كونها متعلقة بمشيئة الله وقدرته، وذلك حين قال بالموافاة..

يقول في ذلك: «واعلم: أنّه لا فرق بين الإرادة، والمشيئة، والاختيار، والرضى، والمحبّة على ما قدّمنا. واعلم: أنّ الاعتبار في ذلك كلّه بالمآل لا بالحال، فمن رَضِيَ سبحانه عنه لم يزل راضياً عنه، ولا يسخط عليه أبداً، وإن كان في الحال عاصياً. ومن سخط عليه فلا يزال ساخطاً عليه ولا يرضى عنه أبداً، وإن كان في الحال مطيعاً»[3].

فالكُلّ صفة قديمة، والعبرة بالمآل..

والكافر مرضيّ عنه في حال كفره؛ لأنّه يموت على الإيمان..

والمؤمن مسخوط عليه في حال إيمانه؛ لأنّه يموت على الكفر ـ والعياذ بالله.

ونفيُ الباقلاني أن تكون هذه الصفات اختياريّة متعلّقة بمشيئة الله وقدرته: مُستَنِدٌ إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فلوكانت اختياريّة

---

(١) انظر: ردود شيخ الإسلام رحمه الله على من أوّل هاتين الصفتين في: مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٠٩. ونقض أساس التقديس مخطوط ـ ق٢٨٢/ ب ـ ٢٨٣/أ، ٣٢٩/أـ٣٣٣/ب.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص٦١.

(٣) الإنصاف للباقلاني ص٦٩.

تتعلّق بمشيئة الله وقدرته جلّ وعلا لكان الله محلاً للحوادِث ـ على حدّ زعمهم، وما كان محلاً للحوادث فهو حادِث[1].

٤ ـ حين ذكر الباقلانيّ صفتَيْ العلوّ، والاستواء: قرنهما بما يرشد إلى التزامه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وبما يدلّ على مذهبه في نفي الصفات الاختياريّة:

فقد قرن إثبات العلوّ بنفي الجهة، مريداً به علوّ المنزلة والمرتبة. .

وقرن الاستواء بنفي اتّصاف الله تعالى بصفات الفعل المتعلّقة بمشيئته ـ جلا وعلا؛ فقال بأنه فعل فعلاً سمّاه استواءً، لا أنّه استوى حقيقةً. .

يقول في بيان ذلك: «ويجب أن يُعلم: أنّ كلّ ما يدلّ على الحدوث، أو على سمة النقص فالربّ تعالى يتقدّس عنه.

فمن ذلك: أنّه تعالى متقدّس عن الاختصاص بالجهات، والاتّصاف بصفات المحدَثات، وكذلك لا يُوصف بالتحوّل والانتقال، ولا القيام، ولا القعود؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ﴾[2] وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[3]، ولأن هذه الصفات تدلّ على الحدوث، والله تعالى يتقدّس عن ذلك.

فإن قيل: أليس قد قال: ﴿الرَّحَمْنُ عَلَىْ الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[4]؟.

قلنا: بلى، قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في

---

(١) وقد تقدّم بيان خطأ المبتدعة في تأويل هذه الصفات أو تعطيلها، مع ذكر القول الحقّ في هذه الصفات ص٢٤. من هذا الجزء.

(٢) سورة الشورى، جزء من الآية: ١١.

(٣) سورة الصمد، الآية: ٤.

(٤) سورة طه، الآية: ٥.

الكتاب والسنة، لكن ننفي عن أمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يُشبه استواء الخلق، ولا نقول: إنّ العرش له قرار، ولا مكان؛ لأنّ الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغيّر عمّا كان»[1].

ويُلاحظ أنّ قوله: «ولا نقول إنّ العرش له قرار ولا مكان؛ لأنّ الله تعالى كان ولا مكان، فلماّ خلق المكان لم يتغيّر عمّا كان» "نفيٌ لصفة الاستواء.

ولكنّه بإثباته لها: «ونقول: استواؤه لا يُشبه استواء الخلق»: وَضُحَ مذهبه في نفي الصفات الاختياريّة:

فقد تقدّم أنّ لهؤلاء مسلكَيْن مع الصفات الاختياريّة؛ ثانيهما:

جعل مقتضى الصفة مفعولاً منفصلاً عن الله، لا يقوم بذاته؛ كصفة الخلق مثلاً.

فإنّ الله خلق الخلق، فلم تحلّ بذاته حوادث ـ بزعمهم؛ لأنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول[2].

وكذا في صفة الاستواء: فعل فعلاً سمّاه استواءً، من غير أن تحلّ بذاته حوادث؛ لا أنّه علا بذاته، وارتفع، وصعد واستقرّ، كما هي معاني الاستواء؛ إذ هذه المعاني ـ بزعمهم ـ حوادِث[3]، والله منزّهٌ عنها..

ويُلاحظ على الباقلاّني ـ في موقفه من صفة العلوّ ـ بداية انحراف عن قول ابن كُلاّب وأبي الحسن؛ اللذين أثبتا الجهة، وقالا بعلوّ الله عزّ وجلّ..

---

(1) الإنصاف للباقلاني ص ٦٤، ٦٥.

(2) وهذا القول سيأتي الردّ عليه إن شاء الله من كلام شيخ الإسلام في الفصل الخاصّ بالردود ص٢٩٩ من هذا الجزء.

(3) والحوادث عندهم كلّها مخلوقة.

وهذا نفيٌ منه لكلّ ما اقتضى تجسيماً ـ بزعمه.

وسيأتي ـ لا حقاً ـ أنّ متأخري الأشعريّة لم يكتفوا بنفي الصفات الاختياريّة المتعلقة بمشيئة الله وقدرته؛ كصنيع إمامهم أبي الحسن، وإمام إمامهم ابن كُلاّب، بل زادوا عليهما بنفي كُلّ ما اقتضى تجسيماً، أو تحيّزاً ـ بزعمهم؛ ممّا رأوْا أنّه من صفات الأجسام؛ فنفَوْ العلوّ، والصفات الخبريّة، وغيرها أيضاً، مستندين في ذلك كُلّه إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

وفي هذا دليلٌ واضح على زيادة تأثّرهم بأسلافهم المعتزلة، وعلى ازدياد تشابه مذهبهم بمذهبهم..

وفي هذا تصديق لمن قال: إن البدع تكون في أولّها عند أصحابها أشباراً، ثمّ تزيد عند الأتباع حتى تصير أميالاً وأمتاراً..

فقد بدأ خطّ الانحراف عن منهج السلف رحمهم الله عند شَيْخَيْ الكلابيّة والأشعريّة؛ ابن كُلاّب، وأبي الحسن الأشعريّ بزاوية حادّة، ثمّ أخذت تتّسع وتنفرج عند الأتباع، حتى خالفوا متبوعيهم في أمور كثيرة..

ابتدأ الأمر بنفي أفعال الله تعالى، ثمّ تطوّر إلى نفي علوّه جلّ وعلا، ثمّ بعض صفاته الخبريّة، ثمّ أكثرها..

وانتهى الأمر عند الخلوف إلى إثبات صفات قليلة..

وإثباتهم لهذه الصفات اليسيرة محلّ نقاش أيضاً..

* وممّن اقتفى آثار الأشعريّ في طوره الثاني:

* ابن فورك[1]: وهو من المعاصرين للباقلاني..

---

(١) تقدّم التعريف به في الجزء الأول ص١٥١.

وهو من القائلين بنفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى، كصنيع أسلافه.. وتتضح أقواله في نفي الصفات الاختيارية فيما يأتي:

١ ـ **أَوَّل ابن فَوْرك صفة النزول**: لينفي حلول الحوادِث بذات الله ـ بزعمه، وقال في معنى الصفة: «إنّ معناه أن يظهر رحمته لهم، وإجابته لدعائهم، وأنه مَنْ[1] له أن لا يُجيب ولا يرحم؛ لأنّ الإجابة منه فضل، وتركها منه عدل فإذا أجابهم: فقد نزل عمًّا له أن يفعل بهم من ترك الإجابة، إلى أن يفعل بهم ما يكون من فعله تفضّلاً. ويحتمل أيضاً: أن يكون معناه: نزول ملائكته بأمره، فيُضاف إليه النزول على معنى ما وقع بأمره، كما يُقال: نزل الأمير بموضع كذا: إذا نزل أصحابه بأمره، ونفذ فيه حكمه وسلطانه»[2].

ويرى ابن فورك أنّ إثبات النزول بمعنى النقلة والتحوّل: ممّا لا يليق بالله تعالى[3].

لذلك أوّله: بنزول أمره، أو نزول ملائكته، أو التنزّل عمّا له أن يفعل من ترك إجابة الداعين، إلى إجابتهم.

والسلف رحمهم الله قد أثبتوا صفة النزول، وأمرّوها كما جاءت بلا كيف، وردّوا على من تأوّلها بنزول أمر الله. أو رحمته، أو مَلَك، أو غير ذلك.

وأقوالهم في ذلك مشهورة، ومتواترة[4].

---

(١) اسم موصول بمعنى: «الذى».

(٢) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٧٢.

(٣) انظر: مشكل الحديث وبيانه ص٢٠٣، ٤٧١، ٤٧٢.

(٤) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص٥، ٦، ٣٩ـ٥٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٧، ٨ والاستقامة له ١/ ٧٢، ٧٣.

٢ـ أوّل ابن فورك صفتيْ المجيء والإتيان:

فذكر للمجيء والإتيان تأويلين:

أحدهما: «إظهار فعل يُسمّى مجيئاً»[(١)].

وكذا الإتيان: فعل فعلاً يسمى إتياناً[(٢)].

وهذا يقوله من ينفي قيام الأفعال الاختياريّة بالله تعالى؛ إذ يجعلون أفعاله اللازمة ـ جلّ وعلا ـ كما جعلوا أفعاله المتعدية: مفعولات منفصلة عنه تبارك وتعالى.

وهذا قد بَنَوْه على قولهم: الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق[(٣)].

ثانيهما: جاء بالملائكة، أو أتى بهم، ليس هو بمعنى التحولّ من مكان إلى مكان، و«ليس معنى شيء من ذلك هو على الحدّ الذي لا يليق بالله تعالى، من الحركة، والنقلة، والزوال من مكان إلى مكان، بل كل ذلك على معنى ظهور فعله وتدبيره، أو على معنى ظهور الفعل من غيره بأمره وحكمه، فيُضاف إليه اللفظ الذي يكون من قِبَلِه، على معنى أنه بأمره وحكمه وقع»[(٤)].

وقد تقدّم أنّ تأويل المجيء والإتيان ليس من مذهب السلف رحمهم الله، الذين يُثبتون هاتين الصفتين المتعلّقتين بمشيئة الله تعالى على ظاهرهما، ويُمرّونهما كما جاءتا بلا كيف[(٥)].

---

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٧٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) سيأتي نقد هذه القضيّة إن شاء الله ص٣٠٤.

(٤) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٧٣. وانظر: المصدر نفسه ص٨٧، ٢٠٨، ٢٠٩.

(٥) انظر: ص٣٣ من هذا الجزء.

٣ـ أوّل ابن فورك الفوقية والعلوّ والاستواء:

ـ أوّل الفوقيّة: بـ «فوقيّة المنزلة والمرتبة، وفوقيّة القدرة والعظمة، وأمّا الفوقيّة بالمسافة والمكان: فمُحال في وصفه»[١].

ـ وأوّل العلوّ: بعلوّ القهر والتدبير، ورفعة الرتبة والشأن، وعظمة المقدار[٢]..

وقال في قوله تعالى: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾[٣]: «ومعنى ذلك: أنه فوق السماء لا على معنى فوقية المتمكّن في المكان؛ لأنّ ذلك صفة الجسم المحدود المحدَث، ولكن بمعنى ما وصف به أنه فوق من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة»[٤]..

وقال في موضعٍ آخر في معنى هذه الآية: «ذلك بمعنى القهر والتدبير والمفارقة له بالنعت والصفة دون التحيّز فى المكان والمحلّ والجهة»[٥]؛ لأنّ التحيّز من صفات الأجسام، والله ليس بجسم على حدّ قولهم.

ـ وقال في صفة الاستواء: «... لأنّ استواءه على العرش سبحانه ليس على معنى التمكين والاستقرار، بل هو على معنى العلوّ بالقهر والتدبير، وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق»[٦].

* وابن فورك يُعدّ أوّلَ من أوّلَ هذه الصفة من الأشعريّة:

---

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٥٣.

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٥٩.

(٣) سورة الملك، جزء من الآية: ١٧.

(٤) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٩٢.

(٥) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٦٩.

(٦) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٨٩.

٤ ـ **وأمّا صفة الكلام**: فقد نحا فيها ابن فورك منحى أسلافه؛ فأثبت كلاماً أزليّاً، لا يتبعّض، ولا يتجزّأ، ليس بحرفٍ، ولا صوتٍ..

يقول ابن فورك: «اعلم أنّ كلام الله تعالى، ليس بحرفٍ ولا صوتٍ عندنا، وإنّما العبارات عنه تارةً تكون بالصوت، والعبارات هي الدالّة عليه، وأمارات له تظهر للخلق، ويسمعون عنها كلام الله، فيفهمون المراد، فيكون ما سمع موسى عليه السلام من الأصوات ممّا سمع، يُسمّى كلام الله عزّ وجلّ، ويكون ذلك في نفسه غير الكلام»[1].

فما في الكتب السماويّة ـ عند ابن فورك ـ ليس كلام الله الحقيقي، بل عبارة عنه..

وما سمع موسى عليه السلام، ومحمد ﷺ ليلة المعراج: ليس كلام الله الحقيقي، بل عبارة عنه..

أمّا كلام الله الحقيقي ـ عند ابن فورك: فهو معنى واحد، لا يكون أصواتاً تتجدّد شيئا بعد شيء[2]..

يقول في بيان ذلك: «واعلم أنه لا يصحّ على أصلنا في قولنا: «إنّ كلام الله غير مخلوق، ولا حادِث بوجهٍ من الوجوه» أن يقول: إنّ الله يتكلّم كلاماً بعد كلام؛ لأنّ ذلك يُوجب حدوث الكلام، وإنّما يتجدّد

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٥١، ٣٥٢.

(٢) وهذه الأقوال كلّها مخالفة لمذهب السلف رحمهم الله في كلام الله.

أمّا قول الأشعريّة: إن كلام الله قديم، وهو معنى واحد: فقد ردّ عليه شيخ الإسلام رحمه الله في غالب كتبه، ولا سيّما في المسألة المصرية في القرآن، والكيلانيّة، وقاعدة في القرآن وكلام الله، ومسالة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام، والقرآن كلّه كلام الله، مع مجموعة من الرسائل والمسائل فى هذا الباب. وكلّها موجودة ضمن مجموع الفتاوى المجلد رقم ١٢.

الإسماع والإفهام»[1].

فالله تعالى ـ عند ابن فورك ـ إذا تكلّم، لا يتجدّد له كلام، ولكن يتجدّد له إسماع وإفهام بخلق عبارات، ونصب دلالات، بها يُفهم كلامه الواحد القديم ـ الذي يُسمّونه معنى نفسيًا، ثم يقال لهذه العبارات ـ على طريق السعة والمجاز: إنّها كلامه، من حيث إنها دلالات عليه. .

يقول في بيان ذلك: «وقد بيّنّا فيما قبل أنّ معنى ذلك[2] راجع إلى العبارات والدلالات التي هي الطريق إلى الكلام، وبها يُفهم مراده منه، لا أنه تعالى قوله إذا تكلّم الله بالوحي أنّه يتجدّد له كلام، ولكنّه يتجدّد إسماع وإفهام بخلق عبارات ونصب دلالات بها يُفهم الكلام، ثم يُقال على طريق السعة والمجاز لهذه العبارات: كلام، من حيث إنّها دلالات عليه»[3].

وشبهته في إنكار الكلام الحقيقي ذي الحرف والصوت، الذي يتعلّق بمشيئة الله جلّ وعلا، فيكون متى شاء، كيف شاء سبحانه: هي بعينها شبهة أسلافه: (نفي حلول الحوادث بذات الله)؛ لزعمهم أنّ الكلام إذا لم يكن قديماً أزليّاً، فإنّه يكون حادِثاً. . فلو تكلّم الله به متى شاء، لكان محلاً للحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

٥ ـ يُؤوّل ابن فورك: المحبّة[4]، والرحمة[5]، والبغض[6]،

---

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٠٥.

(٢) أي معنى الآيات والأحاديث التي نصّت على أنّ الله جلّ وعلا يتكلّم بما شاء متى شاء.

(٣) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٤٠٤.

(٤) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٣٢.

(٥) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٧١.

(٦) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٤٨٥.

والغضب[1]، والضحك[2]، والفرح[3]، والعجب[4]، وغيرها من الصفات الاختياريّة..

وهو في هذا التأويل مُستندٌ إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وإلى الأصل المتفرّع عن هذا الدليل: (نفي حلول الحوادث بذات الله)، وهو نفي ما يقوم بالله تعالى من الصفات الاختياريّة[5].

٥ ـ أمّا صفات الذات الخبريّة:

فلا يثبت ابن فورك منها إلاّ: الوجه[6]، واليدين[7]، والعين[8]، ويؤوّل الصفات الباقية جميعها: كالكفّ[9]، والقبضة[10]، والأصابع[11]، واليد ـ في بعض المواضع[12]، والقدم،[13] والرجل،[14] والساق[15].

وحجّته في ذلك: نفي التجسيم عن الله؛ لأنّ هذه الصفات لا تقوم

---

(١) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٧١، ٤٨٥.

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٣٨ـ١٤١، ٤٦٦، ٤٧٦، ٤٧٧.

(٣) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٨٧، ٤٧٩.

(٤) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٩٢، ٣٢٨.

(٥) وقد تقدّم ذكر مخالفة هذه التأويلات لما عليه السلف الصالح رحمهم الله ص١٢ من هذا الجزء.

(٦) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص٣٥٦.

(٧) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٢٥، ٣٨٢، ٤٣٣.

(٨) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٢٥٠ـ٢٥٣.

(٩) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(١٠) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٩٨، ١٠٩.

(١١) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٢٣٨، ٢٤٢.

(١٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١١٣، ١١٤، ٢٤٤.

(١٣) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٣.

(١٤) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ١٢٩، ١٣١.

(١٥) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٣٤٧، ٤٤٢.

إلا بجسم، والله ليس بجسم[1]..

*وعلى منهج ابن فورك، وطريقته: مشى عبد القاهر البغدادي[2]، الذي وافق من سبقه من الأشعريّة في نفي قيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى..

وقد فاق من سبقه في تبنّي دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فلم يكتف بالأخذ به على أنّه دليلٌ مسلّمٌ لا يقبل تمحيصاً، ولا يجوز الاعتراض عليه، بل رأى أنّ ما خالفه فاسدٌ..

يقول: «وكلّ قولٍ لا يصحّ معه الاستدلال على حدوث الأجسام، وعلى حدوث الجواهر، فهو فاسد[3].

بل إنّ كلّ من لم يسلك هذا الطريق ويُصحّحه، فلا طريق له إلى معرفة صانع العالَم[4].

وقد التزم البغدادي بهذا الدليل التزاماً واضحاً، وبنى عليه مذهبه في الصفات، فقارب المعتزلة في تعطيلها..

وقد لَعِبَ البغدادي ـ بما أدخله من معتقدات جهميّة ـ دوراً كبيرًا في توسيع فجوة الخلاف بين الأشعريّة، وسلف الأمّة، وإن كان الجويني[5] قد بزّه في هذا المجال، وتفوّق عليه.

وقد أيّد القول بتجانس الأجسام كلّها وتماثلها[6]، فزاد في مشابهة

---

(١) سيأتي تفنيد هذه الحجّة بعون الله تعالى ص٣٥٦ من هذا الجزء.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٤٣.

(٣) أصول الدين للبغدادي ص٥٨.

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي ص٣٣٨.

(٥) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٢، ١٥٣.

(٦) انظر: أصول الدين للبغداي ص٥٤ـ٥٥.

المعتزلة الذين بَنَوْا على هذا الأصل: (تماثل الأجسام): نفي صفات الله تعالى كلّها، زاعمين أنّ الصفات لا تقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة، والله ليس جسماً، ولو كان كذلك لأشبه المخلوقات..

ويبدو تأثير دليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبه فى صفات الله تعالى واضحاً في الآتي:

١ ـ في صفة الكلام:

نفى أن تكون صفة الكلام متعلّقة بمشيئة الله جلا وعلا..

ونقل إجماع الأشاعرة على ذلك بقوله: «أجمع أهل الحق[١] على أنّ كلام الله تعالى صفة له أزليّة قائمة، وهي أمره، ونهيه، وخبره، ووعده، ووعيده»[٢]، «وأنّه غير مخلوق، ولا مُحدَث، ولا حادِث»[٣].

وهذا هو معتقد أسلافه في كلام الله: معنى واحد، لا يتبعّض، وليس بحرف ولا صوت.

ويدلّل البغدادي على كون كلام الله تعالى أزليّاً لا يتعلق بمشيئة الله واختياره بقوله: «ودليلنا على أنّ كلامه ليس بمحدث: أنّه لو كان حادثاً لم يجز حدوثه فيه لاستحالة كونه محلاً للحوادث، ويستحيل حدوثه لا في محلّ؛ لأنّ العرض لا يكون إلاّ في محلّ، ولو حدث كلامه في جسمٍ من الأجسام، لكانت الأسماء الصادرة من خصوص أوصاف الكلام راجعةً إلى محلّه، فكان محلّه به آمراً ناهياً مخبراً؛ كالحياة والقدرة والعلم إذا حدثت في محلّ كان المحلّ بها قادراً عالماً حيّاً. وإذا استحال

---

(١) يريد بهم نفسَه وطائفته الأشعريّة.. ويصدق عليه قول الشاعر:

* وكلّ يدّعي وصلاً لليلى ** وليلى لا تُقرُّ لهم بذاكا*

(٢) أصول الدين للبغداي ص١٠٦. وانظر: الفرق بين الفرق له ص٣٣٤.

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي ص٣٣٧.

أن يأمر وينهى بكلام الله غيره صحّ أنّ كلامه أزليّ قائم به لا بغيره»[1].

وهذه دعوى بلا بُرهان، تقدّم بيان مخالفتها لما عليه سلف هذه الأمة رحمهم الله[2].

٢ ـ أوّل البغدادي صفة الاستواء بالمُلك: فراراً من حلول الحوادث بذات الله ـ بزعمه، فقال: «والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية[3] على معنى المُلك؛ كأنّه أراد أنّ الملك ما استوى لأحدٍ غيره»[4].

والبغداديّ بهذه المقولة خالف إمامه أبا الحسن، وأكثرَ أسلافه من الأشعريّة، الذين لم يتأوّلوا الاستواء بهذا التأويل، بل زعموا أنّه تعالى فعل فعلاً في العرش سمّاه استواء.

٣ ـ نفى البغدادي علوّ الله تعالى: لأنّ إثبات هذه الصفة ـ بزعمه ـ يتعارض مع دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ إذ التحيّز من خصائص الأجسام، والله ليس جسماً..

ويتّضح هذا في تبويبه لإحدى المسائل بقوله: «المسألة السابعة من الأصل الثالث: في إحالة كون الإله في مكان دون مكان»[5]، وفي قوله: «لا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان.... قد كان ولا مكان، وهو الآن على ما كان»[6].

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص١٠٦، ١٠٧. وانظر: الفرق بين الفرق له ص٣٣٧.

(٢) انظر: ص ٢٩ من هذا الجزء.

(٣) يقصد قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ (سورة طه، الآية: ٥).

(٤) أصول الدين للبغدادي ص١١٣.

(٥) أصول الدين للبغدادي ص٧٦.

(٦) الفرق بين الفرق للبغدادي ص٣٣٣.

ودلّل على نفي المكان عن الله تعالى بقوله: «ودليلنا على أنّه ليس في مكان بمعنى المماسّة: قيام الدلالة على أنّه ليس بجوهر ولا جسم، ولا ذي حدّ ونهاية. والمماسّة لا تصحّ إلا من الأجسام والجواهر التي لها حدود»[1].

وكلامه هذا واضح الدلالة على تأثّره بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وتأثير هذا الدليل على معتقده في صفات الله تعالى.

ونفي البغدادي لصفة العلوّ: هو في الحقيقة نفي لصفة استفاضت النصوص المتواترة من الكتاب والسنّة في بيانها، ودلّت العقول والفطر السليمة على إثباتها، وأجمع سلف الأمّة وأئمتها من الصحابة والتابعين وتابعيهم على الإقرار بها، وسطّر أئمّة السلف المجلّدات في الردّ على من أنكرها[2].

٤ ـ خالف البغدادي من سبقه من الأشعريّة حين أوّل صفات الذات الخبريّة كلّها بلا استثناء:

فسلفه ابن فورك أوّل أكثرها، ولم يُؤوّل: الوجه، واليدين، والعينَيْن..

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص٧٧.

(٢) فابن تيمية رحمه الله أفرد المجلد السادس من درء تعارض العقل والنقل بأكمله، وجزء من السابع ـ حتى ص١٤٠ ـ في بيان أدلتها، والرد على نفاتها. وأفرد أيضاً جزءاً من المجلّد الأول من نقض أساس التقديس المطبوع، والمجلّد الثاني بأكمله في بيان ذلك. بل لا يكاد يخلو كتاب من كتبه رحمه الله من ذلك. (انظر من كتبه رحمه الله على سبيل المثال: مجموع الفتاوى ٤/ ٤٤، ٦١، ٥/ ١٢١ ـ ١٢٦، ١٥٢، ٢٥٩، ٢٧٢ ـ ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٧٧ ـ ٩٠، ٥/ ٢٢٥، ٦/ ٥، ١١ ـ ١٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٩/ ١٦. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٣١٧، ٣٦٩. والاستقامة ١/ ١٦٧).

أما البغدادي فأوّل الجميع . .

يقول في تأويل صفتَيْ الوجه والعينَيْن: «المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل: في تأويل الوجه والعين من صفاته: . . . والصحيح عندنا: أنّ وجهه: ذاته، وعينه: رؤيته للأشياء. وقوله: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[1]، معناه: ويبقى ربُّك . . .»[2].

وهذا يُناقض النصوص التي أثبتت هاتين الصفتين على ظاهرهما من غير تأويل، ويُخالف مذهب السلف رحمهم الله الذين أثبتوا هاتين الصفتين، وأمرّوهما كما جاءتا بلا كيف[3].

والبغدادي أوّل صفة اليد أيضاً . .

يقول في تأويلها: «المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل: في تأويل اليد المُضافة إلى الله تعالى» . . .

ثم ذكر مذهب المشبهة وأبطله، وذكر أنّ بعض الأشاعرة أوّل اليد بالقدرة، وقال: «وقد تأوّل بعض أصحابنا هذا التأويل، وذلك صحيح على المذهب؛ إذ أثبتنا لله القدرة، وبها خلق كلّ شيء، ولذلك قال في آدم عليه السلام: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[4]، ووجه تخصيص آدم بذلك أنّ خلقه بقدرته، لا على مثال له سبق، ولا من نطفة، ولا نقل من الأصلاب

---

(١) سورة الرحمن، جزء من الآية ٢٧.

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ١٠٩، ١١٠.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/ ١٤٤. والعقيدة الواسطية ص٥٥، ٥٩. ونقض أساس التقديس - مطبوع - ١/ ٣٥ - ٣٩. والفتوى الحموية الكبرى ص٩١، ٩٢، ٩٥، ٩٧، ٩٨. والردّ الأقوم على ما في فصوص الحكم - ضمن مجموع الفتاوى ٢/ ٤٣٣.

(٤) سورة ص، جزء من الآية ٧٥.

إلى الأرحام، كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام»[1].

وهذا تأويل واضح لم يؤوّله الأشعريّة قبله[2].

«وبهذا يتبيّن أنّ البغدادي[3] قال بتأويل الصفات الخبرية في وقت مبكّر، وأنّ الجويني ـ المولود سنة ٤١٩هـ، والمتوفى سنة ٤٧٨هـ الذي اشتهر عنه أنّه أول من أوَّلَ الصفات الخبرية قد سُبِقَ إلى ذلك من جانب بعض أعلام الأشاعرة، مع أنّ البغدادي يُشير في مسألة تأويل اليد بالقدرة إلى أنّ بعض أصحابهم قد قال به، ولم يُحدّد القائل، وهذا يدلّ على أنّها مسألة مطروحة عند الأشاعرة في ذلك الوقت»[4].

*****

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص ١١٠، ١١١.

(٢) وهذا التأويل مخالف لمذهب السلف الذين أثبتوا هذه الصفة على ظاهرها، وأمرّوها كما جاءت بلا كيف، من غير أن يتعرّضوا لها بتأويل. بل التثنية التي في الآية ﴿خلقتُ بيديّ﴾ (سورة ص، جزء من الآية ٧٥): تدلّ على إثبات يدين حقيقيّتين ليستا مثل أيدي المخلوقين، وتمنع من تأويل هذه الصفة. (انظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص٧٣ ـ ٧٥. والرسالة المدنية ص٣٠، ٣١، ٤٤ ـ ٦٦. ومجموع الفتاوى ٦/ ٣٦٢ ـ ٣٧٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٦٧. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق٢٥٠/ب ـ ٢٥١/ب. والعقيدة الواسطية ص٥٧).

(٣) عبد القاهر البغدادي توفى سنة ٤٢٩هـ، وكان عمر الجويني آنذاك عشر سنوات.

(٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود ـ رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ ص ٦٠٨.

المسألة الثانية: توجيه استدلال أبي المعالي الجويني بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبه في الصفات:

من الاعتبارات التي حَدَت بي إلى إفراد الجويني ـ دون السابقين، واللاحقين من الأشعريّة ـ بهذه المسألة:

١ ـ أنّ للجوينيّ دوراً كبيراً في إفساد مذهب الأشعريّة، بما أدخل عليه من الاعتزال، والفلسفة(١).

٢ ـ وله ـ في الوقت نفسه ـ المكانة العُظمى عند من جاء بعده من أئمة الأشعريّة؛ فأقواله لا تقبل تمحيصاً، ولا يُعترَض عليها، فهو عندهم «إمام عصره، ونسيج وحده، ونادرة دهره، عديم المثال في حفظه وشأنه ولسانه»(٢)، «أربى على كثير من المتقدّمين، وأنسى تصرّفات الأوّلين، وسعى في دين الله سعياً يبقى أثره إلى يوم الدين»(٣)..

٣ ـ ولتصانيفه الكثيرة قبولٌ واعتمادٌ عند أئمة الأشعريّة ممّن أتى بعده، حتى إنّهم شبّهوا ما كان يصدر عنه من كلام، وما يُسوّد بيراعه من بياض بمعجزات الأنبياء عليهم السلام، وفي ذلك يقول قائلهم: «لو ادّعى إمام الحرمين اليوم النبوة، لاستغنى بكلامه هنا عن المعجزة»(٤)..

٤ ـ وهو صلة وصل واضحة بين متقدّمي الأشعريّة من أسلافه، ومتأخّريهم من خلوفه؛ إذ استقر المذهب في أيامه بعض الشيء على نفي الصفات الخبريّة، ونفي صفتَيْ العلوّ والاستواء، إضافة إلى نفي الصفات

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥. والفتاوى المصرية له ٦/ ٦٢١.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٥٣.

(٣) طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٥٠.

(٤) نقل هذه العبارة: السبكي في طبقات الشافعية ٣/ ٢٥٣ ـ في ترجمة الجوينيّ، وسكت عنها، فلم يُعلّق عليها.

الاختياريّة، حتى أشبه مذهب المعتزلة.. ولكنّ المتتبّع لأطوار الأشعريّة بعده يلحظ مدى الانحدار الشديد الذي صاروا إليه، ومدى الانحراف الواضح عن منهج أسلافهم؛ من أمثال ابن كُلاّب، والأشعريّ، حتى قارب مذهبهم أن يكون اعتزالياً خالصاً.

وسوف أستعرض ـ بعون الله ـ أوجه استدلال الجويني بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبه في الصفات.. فأقول وبالله التوفيق:

الجويني ـ استناداً إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ لا يُقرّ بقيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى، ويُسمّيها حوادِث، فيقول: «الرب سبحانه وتعالى يتقدّس عن قبول الحوادِث»[1]..

ويُدلّل على استحالة قيامها بالله تعالى بقوله: «والدليل على استحالة قيام الحوادِث بذات الباري تعالى: أنّها لو قامت به لم يخل عنها، وما لم يخل عن الحوادِث حادِث»[2].

ويبدو التزام الجويني بدليل الأعراض وحدوث الأجسام جليّاً في الوقفات التالية:

أولاً ـ الوقفة الأولى: مع موقف الجويني من صفة الكلام:

يقول الجويني بأزليّة كلام الله تعالى: «كلامه قديمٌ أزليّ»[3]..

ويدلّل على قِدم كلام الله تعالى بقوله: «والدليل على قدم كلام الله تعالى: أنّه لو كان حادِثاً: لم يخلُ من أمور ثلاثة:

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٦٢. وانظر: لمع الأدلة له ص ١٠٧.

(٢) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٩. وانظر: الإرشاد له ص ٦٣.

(٣) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٢. وانظر: الإرشاد له ص ١٠٦.

إمّا أن يقوم بذات الباري تعالى.

أو يقوم بجسم من الأجسام.

أو يقول لا بمحلّ.

بطل قيامه به؛ إذ يستحيل قيام الحوادِث بذات الباري تعالى؛ فإنّ الحوادِث لا تقوم إلاّ بحادِث.

وبطل قيام كلامه بجسم؛ إذ يلزم أن يكون المتكلّم ذلك الجسم.

ويبطل قيام الكلام لا بمحلّ؛ فإنّ الكلام الحادِث عَرَضٌ من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها؛ إذ لو جاز ذلك في ضربٍ منها، لزم في سائرها»[1].

وهذا الكلام الذي يُثبته هو الكلام النفسي، وتدلّ العبارات المتواضع عليها على هذا الكلام؛ سواء أكانت هذه العبارات عربيّة، أو عبرانيّة، أو سريانية، . . إلخ.

يقول الجويني في إثبات هذا الكلام: «وهو الذي تدلّ عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدلّ عليه الخطوط والرموز والإشارات. وكلّ ذلك أمارات على الكلام القائم بالنّفس، ولذلك قال الأخطل[2]:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعِلَ اللّسان على الفؤاد دليلاً[3]»[4]

(١) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٢، ١٠٣.

(٢) هو غياث بن غوث بن الصلت التغلبي النصراني. أحد شعراء زمانه. توفى سنة ٩٠هـ. (انظر: طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي ١/ ٤٥١. والشعر والشعراء لابن قتيبة ١/ ٤٩٠. والمؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء لأبي القاسم الآمدي ص ٢١. وشرح شذور الذهب لابن هشام ص ٢٨. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٥٨٩).

(٣) لم أقف على هذا البيت في ديوان الأخطل التغلبي النصراني.

(٤) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٤. وانظر: الإرشاد له ص ١٠٩، ١١١.

وهذا البيت مختلف في نسبته إلى الأخطل النصراني"[1].

وأصدق الأقوال في حقيقة هذا البيت: أنّه مخترعٌ موضوعٌ على لغة العرب..

ولو صحّ أنّ الأخطل النصراني قد قاله، فلا حُجّة فيه؛ لأنّ الأخطل هذا من الشعراء المولّدين الذين لا يُحتجّ بأقوال أمثالهم على اللغة، وهو نصراني، و«النصارى قد عُرف أنّهم يتكلّمون في كلمة الله بما هو باطل. والخَطَلُ في اللغة هو الخطأ في الكلام، وقد أنشد فيهم المنشد:

قُبحاً لمن نبذ القرآن وراءه   فإذا استدلّ يقولُ قالَ الأخطلُ»[2].

وقد تعجّب شيخ الإسلام رحمه الله ممّن يحتجّ بهذا البيت الذي قاله نصراني، ولم يثبت عنه على نفي صفة من صفات الله تضافر الكتاب والسنّة على إثباتها.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «ولو احتجّ محتجّ في مسألةٍ بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبيّ ﷺ، لقالوا: هذا خبر واحد، ويكون ممّا اتفق العلماء على تصديقه وتلقّيه بالقبول. وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح؛ لا واحد، ولا أكثر من واحد، ولا تلقّاه أهل العربيّة بالقبول. فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة، فضلاً عن مسمّى

(١) فقد اختُلف في قائله:
فنسبه الفريهاري الماتريدي في كتابه «النبراس»ص٢١٥- زوراً وكذباً إلى عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه.
ونسبه ابن فورك في المجرّد (مجرّد مقالات الأشعري) ص ٦٨ إلى الشاعر الحُطيئة، وهو موضوعٌ عليه بلا شكّ.
ونسبه الجويني في «لمع الأدلة» ص ١٠٤، والتفتازاني في «شرح العقائد النسفيّة» ص٥٤، والزبيديّ في «شرح إحياء علوم الدين» ٢/١٤٦، وغيرهم إلى الأخطل النصراني.
(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/٢٩٧. وانظر: المصدر نفسه ٧/١٣٨ ـ ١٤٠.

الكلام»[1].

وكلام الله تعالى ـ عند الجويني ـ ليس بحرفٍ ولا صوت..

يقول في بيان ذلك: «إذا ثبت أنّ القائم بالنفس: كلام، وليس هو حروفاً منتظمة، ولا أصواتاً مقطّعة من مخارج الحروف، فليستيقن العاقل: أنّ الكلام القديم: ليس بحروف، ولا أصوات، ولا ألحان، ولا نغمات»[2].

وإذا كان كلام الله تعالى معنىً واحداً قائماً بالنفس، ليس بحرفٍ ولا صوت ـ كما يزعم الجويني، فهل القرآن الكريم من كلام الله تعالى، أم ماذا؟

الجويني يُجيب بأنّ القرآن ليس كلام الله الحقيقي، بل عبارة عنه، أو حكاية له؛ فهمه جبريل، وعبّر به عن كلام الله الحقيقي، فأفهم رسول الله ﷺ ما فهمه، من غير نقلٍ لذات الكلام[3].

ولنا أن نتساءل عن هذه العبارات، أو الحكايات: أهي مخلوقة، أم ماذا؟ ما دامت قد عبّر بها، وحكاها مخلوق؟

الجويني يُصرّح بأنّ هذه العبارات مخلوقة، وفي هذا اعترافٌ منه يلزمه بأنّ القرآن الكريم مخلوق..

حكى الجويني مذهب المعتزلة في كلام الله تعالى، وبيّن أنّ خلافهم مع الأشعريّة في هذه المسألة خلافٌ لفظي؛ فقال: «واعلموا بعدها: أنّ الكلام مع المعتزلة، وسائر المخالفين في هذه المسألة، يتعلّق بالنفي

(١) الإيمان لابن تيمية ص ١٣٢. وانظر: المصدر نفسه ص ١٣٢ ـ ١٣٤.
(٢) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٥.
(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٣٠.

والإثبات؛ فإنّ ما أثبتوه وقدّروه كلاماً، فهو في نفسه ثابت، وقولهم إنه كلام الله: إذا رُدّ إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات؛ فإنّ معنى قولهم: «هذه العبارات كلام الله» أنّها خلقه، ونحن لا ننكر أنّها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلّماً به؛ فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته. والكلام الذي يقضي أهل الحقّ بقدمه: هو الكلام القائم بالنفس، والمخالفون يُنكرون أصله ولايُثبتونه»[1].

وهذا القول حاصله أنّ القرآن مخلوق عند الجويني..

فالجوينيّ ذكر مقدّمتين..

المقدّمة الأولى التي قالها: القرآن عبارة..

والمقدمة الثانية التي قالها: العبارة مخلوقة..

والنتيجة التي تلزمه ـ ولو لم يقلها: القرآن مخلوق؛ إذ هي نتيجة طبيعيّة لهاتين المقدّمتين..

وعلى هذا: فالخلاف بين الأشعريّة والمعتزلة هو في الكلام النفسي فقط...

أمّا مسألة خلق القرآن: فليس هناك فجوة، وإن وجدت فلا تكاد تُذكر؛ لأنّ مآل قول الأشعريّة إلى إثبات خلق القرآن، وواقع حال قول المعتزلة التصريح بخلقه.

فكلام الله تعالى ـ ومنه القرآن الكريم ـ عند المعتزلة: «أصوات وحروف يخلقها الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ؛ وجبريل؛ أو النبيّ، وهو حادِث»[2].

---

(١) الإرشاد للجويني ص ١١٧.

(٢) المواقف للإيجي ص ٢٩٣، ٢٩٤.

والقرآن الكريم عند الأشعريّة: عبارات مخلوقة..

لذلك نلمح الجويني في النصّ السابق يُخفّف من حدّة الخلاف بين الأشعريّة والمعتزلة في مسألة خلق القرآن، ويُركّز على الخلاف الحقيقي - في نظره - وهو إثبات الكلام النفسي القديم لله تعالى[1].

ثانياً - الوقفة الثانية: مع موقف الجويني من الصفات الاختياريّة:

أوّل الجويني صفات الله الاختياريّة كلّها فراراً من قيام الحوادث بذات الله تعالى - بزعمه؛ إذ إثبات قيام هذه الصفات الاختياريّة بالله تعالى يؤدّي إلى الحكم بحدوث الإله، ويقدح في دليل الأعراض وحدوث الأجسام[2].

فنراه يؤوّل صفة النزول، ويدّعي أنّ إثباتها لا يليق بالله تعالى، فيقول: «ولا وجه لحمل النزول عن التحوّل، وتفريغ مكان، وشغل مكان[3]؛ فإنّ ذلك من صفات الأجسام؛ ونعوت الأجرام. وتجويز ذلك

(١) ومذهب الأشعريّة هذا في الكلام النفسيّ مذهب باطل، وقد ردّ عليه شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع كثيرة من كتبه؛ أذكر منها: التسعينيّة ص ١٥١ - ١٦٩. والفرقان بين الحق والباطل ص ٨٥، ٨٧، ٨٨. - وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ١٢٩، ١٣١ -. ومجموع الفتاوى ٦/ ١٧٩، ١٨٠، ١٢/ ١٣١. ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٢٨، ١٢٩

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٥١.

(٣) جمهور السلف رحمهم الله على أنّ الله تعالى ينزل ولا يخلو منه العرش. وهذا ما قرّره شيخ الإسلام رحمه الله، وردّ على من زعم أنّ العرش يخلو منه تعالى وقت نزوله، وردّ على من زعم أنّه يكون تحت العرش. وقد بيّن أنّ هؤلاء إنّما أتوا من عدم تصوّرهم لنزوله جلّ وعلا الذي يليق بجلاله وعظمته، وليس كنزول أحدٍ من خلقه.
فلا يستلزم نزوله جلّ وعلا ما يستلزمه نزول المخلوق؛ من تفريغ مكان، وشغل مكان، وغير ذلك من الألفاظ التي أحدثها أهل البدع.
(انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ٢٥، ٧/ ٧. وشرح حديث النزول ص ٣٣ - ٤٨، ٦٨ - ٧٠، ٨١ - ٨٢، ١٧٨ - ١٨٣. ومجموع الفتاوى ١٦/ ١١، ٤٢٣، ٨/ ٢١ - ٢٩. ونقض أساس التقديس - مطبوع - ٢/ ٢٢٨ - ٢٣٠).

يؤدّي إلى طرفَيْ نقيض؛ أحدهما: الحكم بحدوث الإله، والثاني: القدح في الدليل على حدوث الأجسام. والوجه: حمل النزول، وإن كان مُضافاً إلى الله تعالى، على نزول ملائكته المقرّبين، وذلك سائغ غير بعيد[1]..»[2].

وكذا أوّل صفة المجيء، فقال: «وليس المعنيّ بالمجيء: الانتقال والزوال، تعالى الله عن ذلك، بل المعنيّ بقوله: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾[3]: أي جاء أمر ربك، وقضاؤه الفصل، وحكمه العدل»[4].

فالانتقال والزوال من خصائص الأجسام، والله ليس جسماً[5]..

لذا نفى الجويني عن الله تعالى أن يجيء يوم القيامة مجيئاً يليق بجلاله لفصل القضاء؛ كما أخبر جلّ وعلا..

وكذا أوّل صفة الإتيان[6].

وغير ذلك من الصفات الاختياريّة..

الوقفة الثالثة: مع موقف الجويني من صفتَيْ العلوّ، والاستواء:

نفى الجويني علوّ الله تبارك وتعالى على خلقه، وأنكر أن يكون الله تعالى في جهة يختصّ بها، أو مكان يحلّه..

وقد نقل مذهب من سمّاهم (أهل الحق)- وهم من وافقه على معتقده الباطل - على نفي علوّ الله تعالى، فقال: «ومذهب أهل الحق قاطبة: أنّ

(١) بل هذا بعيد، وغير سائغ؛ كما تقدّم التنبيه على ذلك ص٣٨ من هذا الجزء.

(٢) الإرشاد للجويني ص ١٥٠، ١٥١.

(٣) سورة الفجر، جزء من الآية ٢٢.

(٤) الإرشاد للجويني ص ١٤٩، ١٥٠.

(٥) انظر: الإرشاد للجويني ص ٦١.

(٦) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٤٩.

الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيّز والتخصّص بالجهات»[1]. ودلّل على مذهبه بقوله: «الباري سبحانه قائمٌ بنفسه، متعالٍ عن الافتقار إلى محلّ يحلّه، أو مكان يُقلّه»[2].

أمّا صفة الاستواء، فقد أوّلها بالاستيلاء، وهو ما فرّ أسلافه منه زاعمين أنّ هذا مذهب المعتزلة[3].

يقول الجويني: «لم يمتنع منّا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة؛ إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر: أنّه أعظم المخلوقات في ظنّ البرية، فنصّ تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه»[4]، «ومنه قول الشاعر[5]:

قد استوى بشرٌ على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مِهراق»[6]

وقد تقدّم أنّ هذا التأويل لم يرتضه أسلاف الجويني من الأشعريّة، وارتضاه الجويني، فكان أول من قال ـ منهم ـ بهذا التأويل الاعتزالي[7].

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٥٨. وانظر: لمع الأدلة له ص ١٠٨.
(٢) الإرشاد للجويني ص ٥٣. وانظر: لمع الأدلة له ص ١٠٨.
(٣) انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ١١٢. وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ٢٢٦، ٢٢٧.
(٤) الإرشاد للجويني ص ٥٩. وانظر: لمع الأدلة له ص ١٠٨. والشامل في أصول الدين له ص ٥٥٣.
(٥) نسبه بعضهم إلى الأخطل النصراني، ولم أقف عليه في ديوانه.
(انظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٥. والبداية من الكفاية للصابوني ص٤٦).
وهو بيت مختلق موضوع على العرب، لم يقله شاعر معروف يصحّ الاحتجاج بقوله.
(انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/٤٣٧، ٤٣٨. ومختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ٢/٣٢١).
(٦) لمع الأدلة للجويني ص ١٠٨. وانظر الشامل في أصول الدين له ص ٥٥٣.
(٧) وشيخ الإسلام رحمه الله بيّن بطلان هذا التأويل، وردّ عليه من عدّة أوجه. وكذا أورد =

الوقفة الرابعة: مع موقف الجويني من صفات الذات الخبريّة:

أشبه الجويني سلفه البغدادي في تأويل صفات الذات الخبريّة كلّها بلا استثناء، بما في ذلك: الوجه، والعينان، واليدان؛ الصفات التي تضافر جمهور الأشعريّة ـ قبل الجويني ـ على إثباتها بلا تأويل.

يقول الجويني في تأويل هذه الصفات: «ذهب بعض أئمتنا إلى أنّ اليدين، والعينين، والوجه، صفات ثابتة للربّ تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصحّ عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود»(1).

أمّا ما عدا هذه من صفات الذات الخبريّة: فقد تأوّلها الجويني تمشياً مع طريقة أغلب أسلافه من الأشعريّة؛ فأوّل القدم(2)، والساق(3)، والأصابع(4)، وغير ذلك(5)..

= ردود متقدّمي الأشعريّة على من أوّل الاستواء بالاستيلاء؛ فضرب ـ وفق منهجه ـ أقوال الخصوم بعضها ببعض.

ولم يكتف بذلك، بل أورد أقوال السلف رحمهم الله في معنى الاستواء، وأكثر من النقول عن الأئمة الذين أثبتوا صفة الاستواء على حقيقتها، وردّوا على من تأوّلها بالاستيلاء..

(انظر من كتب ابن تيمية: نقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٨/ب ـ ٩/ب، ٣٨/أ ـ ٤٠/ب، ٥١/أ ـ ٦١/ب، ١٧٨/أ ـ ١٨٠/أ. ـ مطبوع ـ ٩/٢، ١٠. ودرء تعارض العقل والنقل ٢٧٨/١، ٢٧٩، ٢/ ٢٠، ٢١، ١١٥/٦ ـ ١١٩، ١٩١ـ ٢٦٧. والتسعينيّة ص ١٢٢، ١٢٧ ـ ١٣١. وشرح حديث النزول ص ٥٠، ٥١، ٦٨، ٦٩، ١٤٤ ـ ١٤٩. والفتوى الحموية الكبرى ص ١٧ ـ ١٩، ٥١ ـ ٧٢، ٩٥ـ ٩٨. ومجموع الفتاوى ٣٩٨/٦ ـ ٣٩٩، ٩١/١٦. وتفسير سورة الإخلاص ص ٢٣٠ ـ ٢٣٨. والرسالة التدمرية ص ٨١ ـ ٨٤).

(1) الإرشاد للجويني ص ١٤٦.

(2) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٥٢. والشامل في أصول الدين له ص ٥٦٢.

(3) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٤٩.

(4) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني ص ٥٦٤.

(5) مع أنّ هذه الصفات مثل غيرها من الصفات؛ تُثبت كما وردت، وتمرّ كما جاءت من غير =

والمُلاحظ شدّة تأثّر الجويني بالمعتزلة[1]، مع تأثره الواضح بآراء الفلاسفة..

وكلا الأمرين صاحباه في أغلب كتبه..

ومن كتبه، وآرائه التي بثّها في تلاميذه، انتقلت أفكاره إلى من جاء بعده من الأشعريّة، ممّا زاد في مشابهة المذهب الأشعريّ للمذهب الاعتزالي أكثر من ذي قبل.

وفي المسألة التالية، تظهر بصمات آراء وأفكار الجويني على خلوفه في المذهب، ويتّضح الدور الذي لعبه في إفساد مذهب الأشعريّة..

المسألة الثالثة: توجيه استدلال الأشعريّة ـ بعد الجويني (ت ٤٧٨هـ) ـ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات:

لقد كان التزام الأشعريّة ـ بعد الجويني ـ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام أشدّ ممّن أتى قبلهم ـ من أسلافهم، وتعويلهم عليه في نفي صفات الباري ـ جلّ وعلا ـ أعظم..

ولقد ازدادت الهوّة بين مذهبهم ومذهب سلف الأمّة؛ من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان، واتسعت الفجوة بينهم وبين مصادر المسلمين؛ القرآن والسنّة وآثار سلف الأمّة، حتى صِرْتَ لا تلمح في أقوالهم أو تصانيفهم قالَ الله، أو قالَ رسول الله ﷺ، إلا قليلاً..

وقد كان فيهم نوعٌ من التجهّم في أوّل أمرهم، فصاروا أخيراً جهميّة

= أن يُتعرّض لها بتأويل.

(انظر من كتب ابن تيمية: نقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٢٤٨/أ ـ ب، ٢٩٧/ أ ـ ب، ٣١٠/ب ـ ٣١١/أ. والعقيدة الواسطية ص١١٠. والفتوى الحموية الكبرى ص٤٩، ٥٥، ٥٩).

(١) ذكر الدكتور أحمد محمود صبحي في دراسته عن الأشعريّة أنّ خصومة الأشعريّة للمعتزلة فترت لدى الجويني. (انظر في علم الكلام، الجزء الخاص بالأشاعرة: ٢/١٢٣، ١٣٢).

خالصة، أو قريباً منها. .

وهذا حال البدع: تكون في أوّل أمرها صغيرة، ثمّ تصير كبيرة وعظيمة، ويكون بُعْدُ أهلها عن النصوص الشرعيّة ـ في أوّل الأمر ـ أشباراً وأذرعاً، ثمّ يصير أمتاراً، فأميالاً، ففراسخ. .

فلم تبقَ العقيدة ـ إذاً ـ عند أتباع الأشعريّ بمضمونها الذي طرحه الأشعريّ، بل حدث تغييرٌ، وإضافة، وتحويل، وصل إلى حدّ مخالفة أتباع الأشعريّ لإمامهم مخالفةً كاملةً فيما قاله، وارتآه في أحيان كثيرة.

ولقد كان لاستناد الأشعريّة إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام دورٌ بارزٌ في إفساد معتقدهم؛ سيّما معتقدهم في الله جلّ وعلا وصفاته. .

فقد بدأ معتقدهم في صفات الله تعالى عند أسلافهم بنفي صفات الله الاختياريّة، ثمّ نفي بعض صفات الذات الخبريّة، ثمّ نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء، ثمّ نفي صفات الذات الخبريّة جميعها، ثمّ انتهى عند الخلوف إلى إثبات سبع صفات ـ أو أكثر على اختلاف بينهم، لو تأمّلنا إثباتهم لها لوجدنا أنّهم لا يُثبتون شيئاً على الحقيقة. .

فكلّ واحد من أبناء هذه الطائفة يرى بعقله أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام يُسوّغ له نفي صفةٍ لم ينفها من سبقه، بل يرى أنّ إثباتها يُخالف هذا الدليل الذي أثبتوا به وجود الله تبارك وتعالى، ونبوّة نبيّنا محمدّ ﷺ، ولا دليل غيره لإثبات ذلك ـ بزعمهم، فلو عارضه نصّ من النصوص قُدّم الدليل عليه، لئلا يكون تقديم النص طعناً في الطريق الذي أثبتنا به الصانع وأثبتنا به نبوّة النبيّ ـ كما يزعمون.

وهذا هو القانون الذي وُجد عند متقدّمي الأشعريّة، واستقرّ عند متأخّريهم، والتزموه عند توهّم أدنى تعارض بين عقولهم القاصرة وبين

النصوص الشرعيّة، واعتمدوه على أنّه قانون مسلّم، يُلجأ إليه ـ دائماً ـ عند مصادفة نصّ يُعارض معتقدهم.

وقد كان دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو الأصل المعوّل عليه ـ عندهم ـ فيما أثبتوه أو نفَوْه من صفات الباريّ جلّ وعلا؛ فقد استدلّوا به على نفي كثير ممّا أثبته الله جلّ وعلا لنفسه من الصفات، وما أثبته له رسول الله ﷺ..

ولبيان وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين ـ ممّن أتَوْا بعد الجويني ـ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في الصفات، قمتُ بتقسيم هذه المسألة إلى أربعة فروع..

الفرع الأول: وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في أفعال الله الاختياريّة:

لم يُثبت الأشعريّة المتأخّرون - كأسلافهم ـ شيئاً من صفات الله الاختياريّة؛ بل الكُلُّ عندهم قديمٌ لا يتعلّق بمشيئة أو قدرة..

يقول أبو حامد الغزالي[1]: «إنّ الصفات كلّها قديمة؛ فإنّها إن كانت حادثة: كان القديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو مُحال. أو كان يتصف بصفة لا تقوم به، وذلك أظهر في الاستحالة»[2].

وبنحو قوله قال السنوسي[3] في شرحه لكتابه «أمّ البراهين»[4].

فإن قامت به الصفات الاختياريّة ـ التي زعموا أنّها حوادث ـ كان حادثاً ـ بزعمهم؛ لقولهم: ما قامت به الحوادث فهو حادث. وإن لم تقم به، لم تكن صفةً له..

(١) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩١. وانظر قواعد العقائد له ص ١٨٥.
(٣) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٦٤.
(٤) انظر: شرح السنوسيّة الكبرى ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

ويُعزى قِدَمُ الصفات ـ عند الأشعريّة ـ إلى قِدَمِ المتّصف بها ـ جلّ وعلا؛ إذ لو كانت حادِثة، لدلّت على حدوث المتّصف بها ـ على حدّ زعمهم.

يقول الصاوي[1]: «الفرق بين صفات القديم والحادِث: أنّ صفات القديم قديمة، ولا تُسمّى أعراضاً. وصفات الحادِث حادِثة، وتُسمّى أعراضاً»[2].

فالأشعريّة ـ إذاً ـ يزعمون أنّ القول بقيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى، قولٌ بحدوثه ـ جلّ وعلا؛ لأنّها عندهم حوادِث، وما قامت به الحوادِث فهو مُحدَث..

وهذا مُرادهم من قولهم: «لا تحلّه الحوادِث، أو: يمتنع أن يقوم بذاته تعالى حادِث»[3]: نفي قيام الصفات الاختياريّة ـ المتعلّقة بالمشيئة والقدرة ـ بالله تعالى[4].

إذ صفات الله الاختياريّة: حوادِث ـ عندهم[5] ـ، والله لا تحلّه

(١) هو أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي. أحد شُرّاح «جوهرة التوحيد» للقاني ـ في تقرير المذهب الأشعريّ. مالكيّ المذهب، أشعريّ المعتقد. ولد بمصر، ومات بالمدينة المنورة سنة ١٢٤١هـ. (انظر: الأعلام للزركلي ١/٢٤٦).

(٢) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ٩٣.

(٣) انظر: قواعد العقائد للغزالي ص٥٣. والأربعين في أصول الدين له ص ٨. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٥. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ١٣٤. وتنوير القلوب في معاملة علام الغيوب لمحمد أمين الكردي الإربلي ص ٢٨. ورسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة لمحمد الحوت ص٤٩. وأصول العقائد الإسلامية لعبد الله عرواني ص ٤٧.

(٤) انظر: كتب شيخ الإسلام الآتية: كتاب الصفدية ١/١٢٨، ١٢٩، ١٣١. والفتاوى المصرية ٦/٤٤٣ وما بعدها. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٥٠. والفرقان بين الحق والباطل ص٩٩. وعلم الحديث ص ٢٩٦. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/٣٤٢ ـ ٣٤٤.

(٥) انظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص٨٥. وتحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٦. وشرح أم البراهين لأحمد بن عيسى الأنصاري ص ٢٤، ٢٥.

الحوادِث- كما تقدّم.

هذا عن موقفهم من الصفات الاختياريّة على سبيل الإجمال..

أمّا الموقف التفصيليّ فيتّضح في الوقفات التالية:

(الوقفة الأولى): موقف الأشعريّة المتأخّرين من صفة النزول:

النزول من صفات الفعل الخبريّة، وهي اختياريّة تتعلّق بمشيئة الله وإرادته؛ فهو ينزل متى شاء، كيف شاء سبحانه..

والأشعريّة المتأخّرون لم يُثبتوا صفة النزول لله تعالى على حقيقتها، وزعموا أنّ النزول حركة وانتقال من خصائص الأجسام، والله ليس جسماً، وأنّ إثبات النزول لله تعالى يُوهم التجسيم(١).

يقول ابن جماعة(٢): «النزول من صفات الأجسام والمحدَثات، ويحتاج إلى ثلاثة أجسام: منتقِل، ومنتَقَل عنه، ومنتَقَل إليه، وذلك على الله تعالى مُحال»(٣).

لذلك قالوا إنّ هذه الصفة تؤوّل بنزول المَلَك، أو نزول الأمر، أو التنزّل عن الرتبة بمعنى التلطّف والرحمة؛ لأنّ الإجابة منه فضل، وتركها منه عدل. فإذا أجابهم: فقد نزل عمّا له أن يفعل بهم من ترك الإجابة،

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٢. وشرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٩٣.

(٢) هو محمد بن إبراهيم بن سعد بن جماعة. الشهير ببدر الدين ابن جماعة. من كبار علماء الأشعريّة. ولد في مدينة حماة سنة ٦٣٩هـ، وتوفي في القاهرة سنة ٧٣٣هـ.
(انظر: طبقات الشافعيّة للسبكي ٩/١٣٩. والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ٣/٣٦٨. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي ٩/٢٩٨. وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبي ٣/٢٩٧).

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٦٤.

إلى أن يفعل بهم ما يكون من فعل تفضّلاً[1] . .

وقد ذكر التأويلين الأول والثالث أبو حامد الغزالي، وزعم أنّ إثبات نزول حقيقيّ مُحال؛ لأنّ صفات الله قديمة، والنزول وصفٌ مُحدَث يليق بالأجسام والمحدَثات . .

وزعم أيضاً أنّ إضافة هذه الصفة لله تعالى مجازٌ، وليس حقيقةً، وإنّما هي مضافةٌ حقيقةً إلى مَلَك من الملائكة، فأوّل نزول الله تعالى: بنزول المَلَك . .

يقول الغزالي: « . . في إضافة النزول إليه، وأنّه مجاز. وبالحقيقة هو مضاف إلى مَلَك من الملائكة؛ كما قال تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[2]، والمسؤول بالحقيقة: أهل القرية.

وهذا أيضاً من المتداول في الألسنة؛ أعني إضافة أحوال التابع إلى المتبوع، فيُقال: نزل المَلِك على باب البلد، ويُراد عسكره؛ فإنّ المخبِر بنزول المَلِك على باب البلد قد يُقال له: هلاّ خرجت لزيارته؟ فيقول: لا، لأنّه عرج في طريقه على الصيد، ولم ينزل بعد، فلا يُقال له: فلم قلت نزل المَلِك، والآن تقول لم ينزل بعد؟ فيكون المفهوم من نزول المَلِك نزول عسكره، وهذا جليّ واضح»[3].

وكلام الغزالي هذا يدلّ على جهله بما حكاه رسول الله ﷺ في حديث النزول عن ربّه تعالى أنّه يقول: «أنا المَلِك. أنا المَلِك. من ذا

---

(1) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٩، ٤٠. وانظر أيضاً: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص ٤٧٢؛ فقد سبق الغزالي إلى ذكر هذه التأويلات.

وقد ذكر السيوطي التأويل الثالث في كتابه: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه ص١١٥.

(2) سورة يوسف، جزء من الآية ٨٢.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٩.

الذي يَدْعُوني فأستجيبَ له! من ذا الذي يَسألُني فأُعطيه؛ من ذا الذي يستغْفِرُني فأغفرَ له»[1]، أو تجاهله لذلك.

فهل المَلَك هو الذي يقول: أنا المَلِك، أنا المَلِك.

وهل المَلَك هو الذي يقول: من يسألني، فأعطيه؟ من يدعوني فأستجيبَ له؟ من يستغفرني فأغفر له؟.

هذه العبارة لا يجوز أن يقولها إلا الله تعالى..

ولا يجوز أن يقولها مَلَك عن الله تعالى؛ لأنّ المَلَك إذا نادى عن الله لا يتكلّم بصيغة المخاطِب، «بل يقول: إنّ الله أمَرَ بكذا، أو قال كذا. وهكذا إذا أمر السلطان منادياً يُنادي، فإنّه يقول: يا معشر النّاس! أمر السلطان بكذا، ونهى عن كذا، ورسَم بكذا، لا يقول: أمرتُ بكذا، ونهيتُ عن كذا، بل لو قال ذلك بُودِرَ إلى عقوبته»[2].

فلا يجوز تأويل نزول الله تعالى، بنزول أمره، أو نزول رحمته، أو نزول ملائكته، أو نزول مَلَك من ملائكته، أو غير ذلك من التأويلات الجهميّة التي تُعارض قول الله وقول رسوله ﷺ.

(الوقفة الثانية): موقف الأشعريّة المتأخّرين من صفة الاستواء:

الاستواء من صفات الفعل الخبريّة..

والربّ تبارك وتعالى استوى على عرشه بعد خلق السموات والأرض؛ يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/٣٥٦، ك التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل. و٤/١٥٧، ك الدعوات، باب الدعاء في نصف الليل. ومسلم في صحيحه ١/٥٢١ ـ ٥٢٣، ك صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه. ـ واللفظ لمسلم.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٦، ٣٧.

﴿سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾[1].

فـ «ثُمَّ»: للترتيب، والتراخي..

والأشعريّة المتقدّمون قد نَفَوْا وقوع الاستواء على حقيقته ـ لم يكن ثمّ كان ـ لئلاّ تحلّ الحوادِث بذات الله ـ بزعمهم.

لأنّ الحوادِث عندهم كلها مخلوقة..

وتبعهم على ذلك المتأخّرون الذين لم يكتفوا بنفي حقيقة الصفة، بل أوّلوها بما لا تؤيّده اللغة، ولا تدعمه الحجة..

وتراهم ـ دعماً لمذهبهم في الاستواء ـ يسوّدون صحائف كتبهم بهذه العبارة التي يتوهّمون أنّها تنزيه لله ـ جلّ وعلا، وهي قولهم: «..كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان»[2].

وهي في حقيقتها نفي لاستوائه جلّ وعلا على عرشه..

ويستند الأشعريّة ـ سلفهم وخلفهم ـ في نفيهم لاستواء الله تعالى على عرشه إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام

ولهم في نفي الاستواء طريقتان مشهورتان:

(إحداهما): نفي أنّ الاستواء من صفات الأفعال، ونفي قيام هذه الصفة بالله تعالى حقيقة؛ فيزعمون أنّ الله خلق في العرش معنى سمّاه استواءً. لا أنّه استوى على العرش حقيقة كما قال جلّ وعلا.. وهذه طريقة أكثر متقدّمي الأشعريّة..

(ثانيهما): نفي المعنى الظاهر للاستواء، وتأويله بمعنى لا يمتّ إلى اللفظ بصلة؛ كالقهر والاستيلاء.. وهذه طريقة متأخّري الأشعريّة..

---

(١) سورة الأعراف، جزء من الآية ٥٤. وسورة يونس، جزء من الآية ٣.

(٢) انظر: على سبيل المثال لا الحصر الكتبَ الأشعريّة التالية: قواعد العقائد للغزالي ص ٥٣. والأربعين في أصول الدين له ص ٨. والعقائد للعز بن عبد السلام ص ٧. وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٠٣، ١٠٤.

والكلام هنا عن متأخّري الأشعريّة، وهم يؤوّلون هذه الصفة بالقهر والاستيلاء..

يقول الغزالي: «العلم بأنّه تعالى مستوٍ على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء؛ وهو الذي لا يُنافي وصف الكبرياء، ولا يتطرّق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾[1]، وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء، كما قال الشاعر:

قد استوى بشرٌ على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مِهْراق

واضطر أهل الحقّ[2] إلى هذا التأويل...»[3].

فقد زعم أن المعنى الذي أراده الله بالاستواء: هو القهر والاستيلاء؛ فقال على الله بغير علم، واستدلّ على ما ذهب إليه ببيت مخترع موضوع على العربيّة..

والحامل للغزالي على نفي هذه الصفة عن الله تعالى: ما زعمه من توهّم التجسيم؛ إذ الاستقرار من خصائص الأجسام ـ بزعمه.

يقول مبيّناً سبب تأويل هذه الصفة: «ندّعي أنّ الله تعالى منزّه عن أن يُوصف بالاستقرار على العرش؛ فإنّ كلّ متمكّن على جسم ومستقرّ عليه مقدّر لا مَحالة؛ فإنّه إمّا أن يكون أكبر منه، أو أصغر، أو مساوياً. وكلّ ذلك لا يخلو عن التقدير. وأنّه لو جاز أن يماسّه جسم من هذه الجهة، لجاز أن يماسه من سائر الجهات، فيصير مُحاطاً به، والخصم لا يعتقد

---

(١) سورة فصلت، جزء من الآية ١١.

(٢) ويعني بهم نفسه وطائفته الأشعريّة.

(٣) قواعد العقائد للغزالي ص ١٦٥ ـ ١٦٧. وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد له ص ٣٨.

ذلك بحال، وهو لازمٌ على مذهبه بالضرورة. وعلى الجملة: لا يستقرّ على الجسم إلا جسم، ولا يحلّ فيه إلا عرض، وقد بان أنّه تعالى ليس بجسمٍ ولاعرض»[1].

وقد تبعه على ذكر هذا السبب ابن جماعة؛ فزعم أنّ الاستواء الحقيقي من سمات الأجسام، والله ليس جسماً، لذلك يتعيّن تأويل الاستواء بالاستيلاء والقهر.

يقول ابن جماعة: «.. وأوّله المؤوّلون على الاستيلاء والقهر؛ لتعالي الرب عن سمات الأجسام؛ من الحاجة إلى الحيّز والمكان، وكذلك لا يُوصف بحركةٍ أو سكون، أو اجتماع أو افتراق؛ لأنّ ذلك كلّه من سمات المُحدَثات، وعروض الأعراض، والرب تعالى مقدّس عنه»[2].

والتأويل بالاستيلاء والقهر متعيّن عند ابن جماعة؛ لئلا يُفضي اتّصاف الربّ جلّ وعلا بصفة الاستواء ـ على ظاهرها ـ إلى أن يكون جسماً..

يقول في بيان ذلك: «فقوله تعالى: ﴿**استوى**﴾ يتعيّن فيه معنى الاستيلاء والقهر، لا القعود والاستقرار؛ إذ لو كان وجوده تعالى مكانيًا أو زمانياً، للزم قِدَم الزمان والمكان، أو تقدّمهما عليه. وكلاهما باطل.... وللزم حاجته إلى المكان، وهو تعالى الغني المطلق المستغني عمّا سواه، كان الله ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان، وللزم كونه محدوداً مقدّراً، وكلّ محدود ومقدّر جسم، وكلّ جسم

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٥. وانظر: قواعد العقائد له ص ٥٢، ٥٣، ١٣٦.
وانظر أيضاً العقائد للعز بن عبد السلام ص ٨.

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٠٣. وانظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٣.

مركّب محتاج إلى أجزائه. ويتقدّس من له الغنى المطلق عن الحاجة. ولأن مكان الاستقرار لو قُدِّر حادثٌ مخلوقٌ، فكيف يحتاج إليه من أوجده بعد عدمه؛ وهو القديم الأزليّ قبله»[1].

وجِماع هذه التبريرات الواهية التي ساقها: أنّ الله ليس جسماً؛ لذا لا يتّصف بالاستواء ـ على الحقيقة؛ إذ اتّصافه بصفة الاستواء الحقيقيّ ـ دون تأويل ـ يقتضي حاجته إلى الحيّز والمكان، ويلزم منه أن يكون محدوداً مُقدّراً، وهذا كلّه من سمات الأجسام وخصائصها ـ بزعمه.

ونفي استواء الربّ تبارك وتعالى على عرشه: من العقائد المتأصلة عند الأشعرية المتأخرين، بل استواؤه جل وعلا على العرش. حقيقة: ممّا يستحيل عليه سبحانه ـ عندهم.

وهم يقرنون بين نفي الاستواء ونفي الجهة، زاعمين ـ كما تقدّم ـ أنّ إثبات الاستواء يقتضي إثبات الجهة، وهي من خصائص الأجسام..

يقول السنوسي[2] مبيّناً ما يستحيل في حقّه تعالى: «أو يكون في جهة للجَرْم..»[3].

وقد علّق الشارح[4] على هذه العبارة بقوله: «يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة للجَرم بأن يكون فوق العرش مثلاً..»[5].

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٠٣، ١٠٤.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٦٤.

(٣) أم البراهين للسنوسي ـ ضمن مجموع مهمّات المتون ـ ص ٤.

(٤) هو أحمد بن عيسى الأنصاري، أحد شرّاح أمّ البراهين. من الأشعريّة المعاصرين، لم أقف على من ترجم له.

(٥) شرح أم البراهين لأحمد بن عيسى الأنصاري ص ٢٤.

وكذا ذكر اللقاني[1] أنّ ممّا يستحيل عليه تعالى الكون في الجهات[2]. .

ووضّح أحد شُرَّاح[3] الجوهرة هذه الجملة بقوله: «والمعنى: أنّه يستحيل على الله تعالى وصفه بإحدى الجهات الست: الفوق والتحت، والأمام والخلف، واليمين والشمال. فممّا يجب تأويله لإيهام الجهة: قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[4]؛ لأنّ الاستواء على الشيء: الاستقرار عليه، وهو مُحال في حقّه تعالى، فيؤوّل بالملك والاستيلاء، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مِهراق»[5]

وهذا يُوضّح الباعث على نفي هذه الصفة عن الله تعالى؛ وهو زعمهم أنّ الاتّصاف بالاستواء يُوهم التجسيم؛ لأنّه يستلزم الجهة والحيّز، وكلاهما من سمات الأجسام.

(الوقفة الثالثة): موقف الأشعريّة المتأخّرين من صفتَيْ المجيء والإتيان:

أوّل الأشعريّة المتأخّرون صفتَيْ المجيء والإتيان، زاعمين أنّ إثبات قيام هاتين الصفتين بالله تعالى متعلّقتين بمشيئته وقدرته ـ تعالى ـ يقتضي

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٦٨.

(٢) انظر: جوهرة التوحيد للقاني ـ ضمن مجموع مهمات المتون ص ١٣.

(٣) هو أحمد بن محمد الصاوي، أحد شراح الجوهرة، تقدّمت ترجمته ص ٦٣ من هذا الجزء.

(٤) سورة طه، الآية ٥.

(٥) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ١٣٥. وانظر: رسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة لمحمد بن درويش الحوت ص ٣٠، ٣١.

أن يكون الله جسماً، ويستلزم قيام الحوادِث بذاته تعالى، وما قبل الحادِث لم يخل منه، وما لم يخل من الحوادِث فهو حادِث..

والمجيء والإتيان من الظواهر الموهمة للتجسيم ـ بزعمهم، لذلك يجب نفي قيامهما بالله تعالى[1].

يقول القرطبي[2] في تفسير قوله تعالى: ﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ** ﴾[3]: «.. لا يجوز أن يُحمل هذا وما أشبهه مما جاء في القرآن والخبر على وجه الانتقال والحركة والزوال؛ لأنّ ذلك من صفة الأجرام والأجسام، تعالى الله الكبير المتعالي عن مماثلة الأجسام عُلواً كبيراً»[4].

ويقول ابن جماعة[5]: «اعلم أنّ المجيء والإتيان بالذات على الله تعالى مُحال؛ لأنّه من صفات الحوادِث المحدودة القابلة للانتقال من حيّز إلى حيّز، ولذلك استدلّ الخليل عليه السلام على نفي إلاهيّة الكواكب بأفولهن[6]، وصدّقه الله تعالى في استدلاله وصحّحه بقوله: ﴿**وَتِلْكَ**

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٢. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ١٢٨، ١٢٩. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص ٩٣.

(٢) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج، أبو عبد الله الأنصاري الخزرجي القرطبي، صاحب التفسير والتذكرة. أشعري المعتقد، مالكي المذهب. توفي بمصر سنة ٦٧١هـ.
(انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للمقري ١/٤٢٨. والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي ص ٣١٧).

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية ٢١٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٢٦.

(٥) تقدّمت ترجمته ص ٦٤ من هذا الجزء.

(٦) هذه إحدى شُبَه نفاة الصفات الاختياريّة، إن لم تكن أشهرها. وستأتي موضّحة بعون الله في مطلب شبه نفاة الصفات الاختياريّة ص ٤٣١ من هذا الجزء.

﴿حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾[1]، [2].

لذلك أوّل الأشعرية مجيء الله تعالى: بمجيء أمره ـ سبحانه وتعالى ـ، أو مجيء عذابه، أو مجيء بأسه.

وأوّلوا إتيانه جلّ وعلا في ظلل من الغمام: بإتيان أمره في ظلل من الغمام، أو إتيان عذابه في ظلل من الغمام[3].

يقول العز بن عبد السلام[4]: «قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[5]: تقديره: وجاء أمر ربّك، أو عذاب ربّك، أو بأس ربّك»[6].

وكذا قال في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٨٣.

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١١٧.

(٣) وقد تقدّم بُطلان أمثال هذه التأويلات ص٣٣ من هذا الجزء.

(٤) هو عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الشافعيّ. أشعريّ المعتقد؛ تتلمذ على أبي الحسن الآمدي. فيه ميلٌ إلى التصوّف الغالي، وقد أباح السماع. وله مواقف طيبة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

للعزّ بن عبد السلام كتاب ذكر فيه عقيدته الأشعريّة، وسمّاه «الملحة في اعتقاد أهل الحقّ»؛ ركّز فيه على تقرير مذهبه في كلام الله؛ فوصف كلام الله بأنه قديم ليس بحرف ولا صوت، وشنّع على المخالفين، وأغلظ عليهم، ووصف المثبتين للحرف والصوت بالحشو. وقد نقل السبكي هذه العقيدة بأكملها في طبقات الشافعيّة ٨/ ٢١٩ ـ ٢٢٩. وقد أُفردت هذه العقيدة بكتاب مستقلّ، طُبع تحت اسم «العقائد».

توفي العزّ بن عبد السلام سنة ٦٦٠هـ.

انظر: طبقات الشافعيّة للسبكي ٨/٢٠٩. وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبي ٢/ ٣٥٠. وانظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/ ١٤٠؛ ففيه ميلٌ إلى التصوف الغالي، وانظر: الفتاوى له ص ١٦٣ ـ ١٦٦؛ فقد أباح فيها السماع).

(٥) سورة الفجر، جزء من الآية ٢٢.

(٦) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعزّ بن عبد السلام ص ٨. وانظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/ ٥٥.

مِّنَ الْغَمَامِ ﴾[1]: «تقديره: ما ينظرون إلا أن يأتيهم عذاب الله، أو أمر الله في ظلل من الغمام»[2].

وهذا التأويل ـ عند متأخّري الأشعريّة ـ يكاد يكون محلّ إجماعٍ منهم..

بَيْدَ أنّ السيوطي[3]، وهو من الأشعريّة المتأخّرين: وافق ـ في أحد قوليه ـ متقدّمي الأشعريّة[4] في تأويلهم لصفتَيْ المجيء والإتيان:

فزعم أنّ معنى مجيء الله تعالى: أنّه يفعل فعلاً يُسمّيه مجيئاً، من غير حركة ولا انتقال، ومن غير أن تقوم الحوادث بذاته[5].

وكذا زعم في إتيانه جلّ وعلا: أنّه يفعل فعلاً يُسمّيه إتياناً، من غير

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية ٢١٠.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعزّ بن عبد السلام ص ٨. وانظر: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١١٧.

(٣) هو عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد الخضيري، الملّقب بجلال الدين السيوطي، أو الأسيوطي؛ نسبة إلى أسيوط؛ بلدة في صعيد مصر. أشعريّ المعتقد، شافعيّ المذهب. كان كثير التصانيف، وقد ألّف كتابه: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه نصرةً لمعتقده. توفي بالقاهرة سنة ٩١١هـ.

(انظر: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسيوطي ـ فقد ترجم فيه لنفسه ـ ١/١٨٨ ـ ٢٥١. والضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٤/٦٦. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن العاشر للشوكاني ١/٣٢٨).

(٤) انظر: قول أبي الحسن الأشعريّ في تأويل المجيء والإتيان، والذي نقله عنه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات ص ٥٦٤، وممّا جاء فيه: «وأمّا الإتيان والمجيء: فعلى قول أبي الحسن الأشعريّ رضي الله عنه: يُحدث الله تعالى يوم القيامة فعلاً يُسمّيه إتياناً ومجيئاً، لا بأن يتحرّك، أو ينتقل؛ فإنّ الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله تعالى أحدٌ صمدٌ ليس كمثله شيء» اهـ.

(٥) انظر: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه للسيوطي ص ١١٨.

حركة ولا انتقال، ومن غير أن تقوم الحوادِث بذاته[1].

وهذا هو معتقد متقدّمي الأشعريّة في هاتين الصفتين..

إلاّ أنّه في قوله الثاني: وافق متأخّري الأشعريّة، فقال مثلهم بأنّ مجيء الله وإتيانه: إنّما هو مجيء أمره، وإتيان أمره:

يقول السيوطي: «.. قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[2]، و ﴿يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾[3]: أي أمره؛ لأنّ المَلَك إنّما يأتي بأمره، أو بتسليطه»[4].

(الوقفة الرابعة): موقف الأشعريّة المتأخّرين من الصفات الاختياريّة التالية:

(الغضب، الرضا، السخط، المقت، الضحك، الفرح، العجب، المحبّة):

أوّل الأشعريّة المتأخّرون هذه الصفات وأشباهها جميعاً، زاعمين أنّها حوادِث، يجب تنزيه الله تعالى عن قيامها به..

١ ـ فقد أوّلوا صفة الغضب بإرادة العقاب، أو إرادة الانتقام، أو العقوبة نفسها، والانتقام نفسه:

يقول ابن جماعة: «اعلم أنّ الغضب فينا له مبتدأ وغاية؛ كما تقدّم في الحياء، والمحبّة: فمبتدأ حقيقته: غليان الدم عند حرارة الغيظ؛ لإرادة الانتقام بالمغضوب عليه أو إرادة ذلك، والربّ تعالى منزّه من الغليان: أعني مبتدأ الغضب، فوجب تأويله بأنّ المراد: غايته، وهو الانتقام أو

---

(١) انظر: تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه للسيوطي ص ١١٧.

(٢) سورة الفجر، جزء من الآية ٢٢.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآية ١٥٨.

(٤) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٢/ ١٠.

إرادته؛ كما قدّمنا في المحبّة، والحياء»[1].

فأوّلوا الغضب ـ إذاً ـ: بإرادة العقاب وإرادة الانتقام، أو العقاب والانتقام[2].

٢ ـ وأوّلوا صفة الرضا: بإرادة معاملته من رضي عنه معاملة الراضي مَنْ رضي عنه؛ من الإكرام والإحسان؛ بمعنى أنّه يُثني على من رضي عنه. أو الإثابة نفسها؛ فهو يُثيبه على ما عمل:

يقول ابن جماعة: «اعلم أنّ معنى الرضا: سكون النفس إلى الشيء والإرتياح إليه، وذلك على الله تعالى مُحال»[3].

فأوّل الرضا بأنّه «يُعامل من رضي عنه معاملة الراضي عمن رضي عنه من الإكرام والإحسان»، أو إرادة ذلك[4].

فالرضا ـ إذًا ـ يُؤوّل ـ عند الأشعريّة ـ بإرادة الثواب والإحسان والإكرام، أو بالإثابة نفسها[5]، أو إرادة الرحمة ـ كما قال السيوطي[6].

٣ ـ وكذا أوّلوا صفة السخط: بإرادته ـ سبحانه ـ معاملتهم أي

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٣٩.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٧. والإشارة إلى الإيجار في بعض أنواع المجار للعز بن عبد السلام ص ١٤٤ ـ ١٤٥. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ١٥٠. وتأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه للسيوطي ص ١٢٠.

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤) انظر المصدر نفسه ص ١٤٤.

(٥) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٣٧. والإشارة إلى الإيجار في بعض أنواع المجار للعز بن عبد السلام ص١٤٥. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٥/ ٣٣٧.

(٦) انظر تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه للسيوطي ص ١٢١.

المسخوط عليهم ـ معاملةَ الساخط مَنْ أسخطه[1].

٤ ـ وأوّلوا صفة المقت: بأنّه يريد بالضالّين ما يُريده الماقت بممقوته[2].

٥ ـ وأوّلوا صفة الضحك: بإظهار الرضا والكرامة والفضل على عبده، والإقبال عليه: يقول ابن جماعة: «اعلم أنّ الضحك الذي يعتري البشر عند حصول فرح القلب، أو استفزاز طرب، أو ظهور أمر مستور جُهل سببه: مُحال على الله تعالى. ومعناه فينا: يرجع إلى ظهور أمر مستور، وكان السرور بالشيء أظهر بضحكه؛ هذا بدايته. أمّا نهايته: فترتّب أثره عليه. ولما كان الضحك فينا مُحالاً على الله تعالى، فلابُدّ من تأويل الحديث..»[3].

ويُريد بالحديث: قول رسول الله ﷺ للأنصاري[4] الذي آثر وزوجُه ضيفَهما على نفسيهما، وعلى أولادهما بالطعام: «ضَحِكَ اللهُ الليلةَ ـ أو عَجِبَ ـ من فَعَالِكما»[5].

وقد أوّل ابن جماعة صفة الضحك، فقال: «وحيث نُسِبَ إلى الربّ[6]: فالمراد به المبالغة في إظهار الإقبال والرضا»[7].

---

(١) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤٥. وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٤٤.

(٢) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤٥.

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٦٨، ١٦٩.

(٤) لم يتبيّن اسمه. (انظر فتح الباري لابن حجر ٧/ ١١٩، ١٢٠).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٤٢، ك مناقب الأنصار، باب قول الله عزّ وجلّ: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾(سورة الحشر: الآية ٩)، حديث رقم ٣٧٩٨.

(٦) يعني الضحك.

(٧) إيضاح الدليل ص ١٦٩.

٦ ـ وأوّلوا الفرح: بالرضا ـ وقد تقدّم تأويلهم للرضا أيضاً:

قال ابن جماعة: «اعلم أنّ الفرح فينا: هو انبساط النفس لورود ما يسرّها، وذلك على الله تعالى غير جائز. لكنه لما كان لا يصدر إلا عن رضا بما نشأ عنه عُبّر به عن الرضا، ومنه قوله تعالى: ﴿**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾[1]: أي راضون. فالمراد بفرح الله تعالى حيث ورد: الرضا بما ذُكِر. وقد تقدّم معنى الرضا في حقّ الله تعالى؛ وهو القبول للشيء، والمدح له، والثناء عليه، وهو تعالى قابل للعمل الصالح، ومادح له، ومثْنٍ على فاعله»[2].

٧ ـ وأوّلوا العجب: بتعظيم الشيء المتعجَّب منه، أو الرضا عنه، أو زيادة الإكرام له، والإقبال عليه، مع حسن المعاملة:

يقول ابن جماعة: «التعجّب فينا: هو استعظام بعض الناس ما دهمه من الأمور النادرة ممّا لا يعلمه، وذلك على الله مُحال؛ فوجب تأويله على ما يليق بجلال الله تعالى؛ وهو تعظيم ذلك الشيء؛ لأنّ المتعجِّب من الشيء مستعظِم له. وقيل: المراد بالتعجّب هنا: الرضا وزيادة الإكرام؛ لأنّ الشيء المتعجَّب منه لو وقع في النفس فيقتضي أثراً. وقيل: التعجّب: استغراب وقوع ما لم يعلم، وهذا مُحال على الله تعالى: لعلمه بما كان وما يكون؛ فوجب تأويله بالرضا والإقبال وحسن المعاملة»[3].

٨ ـ وكذا أوّلوا المحبّة: أوّلوها بإرادة الخير للمحبوب، والإحسان إليه، والإنعام عليه:

(١) سورة الروم، جزء من الآية ٣٢.

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٧٥.

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٧٦.

قال ابن جماعة: «اعلم أنّ المحبّة في اللغة: إنّما هي ميل القلب إلى المحبوب، وذلك في حق الباري تعالى مُحال. لكن نهاية المحبّة غالباً: إرادة الخير للمحبوب والإحسان إليه....... ومحبّة الله تعالى للأقوال والخصال المحمودة: يرجع إلى إرادة كاسبها بالإنعام والإحسان»[(١)].

وقال القرطبي: «ومحبّة الله للعباد: إنعامه عليهم بالغفران»[(٢)].

الإرادة التي تُردّ إليها أفعال الله تعالى عند الأشعريَة:

* الأشعريّة يُعرّفون صفات الفعل: بأنّها الصفات التي دلّت على فعل الله تعالى، وكان ـ تعالى ـ موجوداً قبل فعله لها[(٣)].

وهم يقولون عن هذه الأفعال: ليس شيء منها قديما[(٤)]..

ويُنكرون قيامها بذات الله تعالى، ويُسمّونها حوادث[(٥)].

* ولو مثّلنا لهذه الصفات: بصفة الخلق..

فإنّا نقول: إنّ خلق السموات والأرض لم يقع أزلاً عند الأشعريّة..

ولو قالوا بذلك لوافقوا الفلاسفة في قولهم بقدم العالم..

فالعالمَ على هذا حادِثٌ عندهم، وهو مخلوق..

وحين خلقه الله تعالى، لا بُدّ أن تكون قد قامت به تعالى صفة الخلق، لأنّه الخالق جلّ وعلا..

وعلى حسب تعبير أهل الكلام ـ ومنهم الأشعريّة: تكون الحوادِث

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٣٩.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/٢٠. وانظر: تفسير الجلالين ص٦٩، ٧٠.

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٩٩.

(٤) انظر: شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٨٩.

(٥) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٩٩.

التي لم تكن موجودة من قبل قد حلّت به تعالى، وما حلّت به الحوادِث فهو حادِث ـ على حدّ قولهم .

* ولكنّ الأشعريّة أنكروا أن تكون صفة الخلق قد قامت بالله تعالى . .

وحين قيل لهم: قولكم بأنّ الله تعالى خلق العالمَ بعد أن لم يكن موجوداً هو قول بحلول الحوادِث به ـ وفق مذهبكم .

أجابوا عن هذا التساؤل بقولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول. .

ويعنون بهذه العبارة: أنّ صفة الخلق لم تقم بالله تعالى عند الخَلْق. .

ويُفسّرون ذلك: بأنّ الخَلْقَ وُجِد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته. .

بل حال الله تعالى ـ عندهم ـ قبل أن يخلق، وبعد ما خلق: سواء؛ لم يتجدّد عندهم إلا إضافة ونسبة. .

وهذه الإضافة والنسبة ـ عندهم ـ أمرٌ عدميّ لا وجودي[1] .

فليس يلزم الأشعريّة ـ على حدّ زعمهم ـ من قولهم بحدوث صفات الفعل أن تحلّ الحوادث بذات الله تعالى، بل هم لا يرون قيامها بذات الله سبحانه .

وأفعال الله تعالى عندهم: عبارة عن تعلّقات الإرادة بالمُرادات، دون قيام فعلٍ بذاته تعالى[2] .

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص٤٢، ٤٣، ١٥١ـ١٥٤ .ـوانظرها: ضمن مجموع الفتاوى ٥/ ٣٧٨، ٣٧٩، ٥٢٨، ٥٢٩ .

(٢) انظر: رسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة للحوت ص٧٦ـ٧٧ .ـوحاشية الدسوقي على أم البراهين ص٩٨ . وحاشية إبراهيم البيجوري على متن السنوسيّة ص١٩ .

فالملاحظ عليهم إذاً أنّهم يؤولون أفعال الله تعالى بالإرادة..

والإرادة - عندهم - قديمة لها تعلّق قديم بإحداث الحوادث في وقتها..

* **وهم يُعرّفونها بأنّها:** «صفةٌ وجوديّةٌ أزليّةٌ، قائمةٌ بذاته تعالى، وقد خصّص الله تعالى بها الممكنات أزلاً ببعض ما يجوز عليها من الصفات على وفق العلم، فلا يُوجد في الكون شيء إلا ما أراده الله سبحانه في الأزل»[1].

فهي - عندهم - صفةٌ قديمة لها تعلّقُ تخصيصٍ بالممكنات، وهي «توجب تخصيص أحد المقدورَيْن بالوقوع»[2].

يقول الغزالي: «الأصل التاسع أنّ إرادته قديمة، وهي في القدم تعلّقت بإحداث الحوادثِ في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزليّ؛ إذ لو كانت حادثَة لصار محلَّ الحوادِث، ولو حدثت في غير ذاته: لم يكن هو مريداً لهَا، كما لا تكون أنت متحرّكاً بحركة ليست في ذاتك. وكيفما قدّرت فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى، وكذلك الإرادة الأخرى تفتقر إلى أخرى، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية. ولو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة لجاز أن يُحدِث لغير إرادة»[3].

فإرادة الله - عند الأشعريّة - قديمة؛ إذ لو كانت حادِثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى، واحتاجت الأخرى إلى أخرى، وهكذا، فيلزم

---

(١) أصول العقائد الإسلاميّة لعبد الله عرواني ص٥٠. وانظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩١، ٣١١، ٣١٢. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٦٥. وكبرى اليقينيّات الكونية لمحمد سعيد رمضان البوطي ص١٢١.

(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩١.

(٣) قواعد العقائد للغزالي ص١٨٧- ١٨٨.

التسلسل. .

وقد تقدّم أنّ لهذه الإرادة القديمة ـ عندهم ـ تعلّقُ تخصيصٍ بالممكنات يقتضي مُراداً يتخصّص بها[1].

وهذا التعلّق أمرٌ زائدٌ على قيام الصفة بالذات[2]، يُشبه أن يكون نسبة بين الصفة ومتعلّقها، وهو على قسمين كلاهما قديم:

١ ـ تعلّق صلوحي قديم: ومعناه: أنّ هذه الصفة صالحة في الأزل لأن تُخصّص بها الممكنات، مع ثبوت التخصيص ـ أزلاً ـ أيضاً[3]. .

فهذا التعلّق تُلاحظ فيه الصفة ـ الإرادة: «من حيث هي معنى أزليّ قائم بذات الله صالح لأن تُخصّص به الممكنات؛ فتلك هي الإرادة الصلوحيّة»[4]. .

فهو ـ إذاً ـ محض قابليّة للتعلّق. .

٢ ـ تعلّق تنجيزي قديم: ومعناه أنّ الله قد خصّص الأشياء أزلاً بالصفات التي يَعلم أنّه يُوجد عليها في الخارج. .

فالإرادة تعلّقت بالمرادات التي خُصصّت ـ أزلاً ـ بالصفات التي تكون عليها مستقبلاً[5]. .

(١) انظر شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١١٣.
(٢) انظر المصدر نفسه.
(٣) انظر شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١١٣ـ١١٥. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٦٥، ٦٦. وحاشية الباجوري على متن السنوسيّة ص١٩. وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٩٨. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢١.
(٤) كبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢١.
(٥) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٦٩ـ٧٠، ٩٧. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٦٥. وحاشية الباجوري على متن السنوسيّة ص١٩. وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٩٨. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢١.

وهو محض تعلّق بممكنٍ من الممكنات « سواءٌ ظهر هذا الممكن إلى طور الوجود أم لم يظهر بعد. وقد تتعلّق إرادة الإنسان بعمل من الأعمال، ثمّ يطويه عن التنفيذ إلى ما بعد سنوات كثيرة، فتسمّى إرادته هذه تنجيزيّة؛ أي ليست مجردّ قابليّة محضة، بل هي توجّه فعليّ إلى مُرادٍ معيّن»[1].

وهذا القسم الأخير ـ التعلّق التنجيزيّ ـ قديمٌ أيضاً عند الأشعريّة ـ كسابقه.

ولا يُمكن أن يكون حادِثاً؛ «إذ لو كان كذلك، لكان من مستلزماته أن لا يكون الله عالماً ببعض ما يُريد خَلقَه وفِعلَه في المستقبل... فثبت عكسه إذاً؛ وهو أنّ الله يعلم في الأزل كلّ ما سيفعله وسيخلقه في الحين والوقت الملائمَيْن، وهذا يعني بالبداهة: أنّ إرادة الله التنجيزيّة مصاحبة لعلمه القديم هذا»[2].

فالإرادة ـ عند الأشعريّة ـ قديمة ـ وقسما تعلّقها كلاهما قديم؛ قابليتّها للتخصيص، والتعلّق بتخصيص ممكنٍ ما..

ومن هنا يُعلم أنّ الإرادة التى تؤوّل بعض الصفات الاختياريّة بها ـ عند الأشعريّة ـ قديمةٌ أيضاً، ولا يمكن أن تكون حادِثة؛ إذ لو كانت كذلك، للزم قيام الحوادِث بالله تعالى ـ بزعمهم.

* ولكنّ وقوع الفعل لا يتمّ بمجردّ الإرادة عند الأشعريّة، بل لا بُدّ من القدرة معها.. فبالقدرة التامّة، والإرادة الجازمة يقع الفعل[3]..

(١) كبرى اليقينيّات الكونيّة لمحمد سعيد رمضان البوطي ص١٢١.
(٢) كبرى اليقينيّات الكونيّة لمحمد سعيد رمضان البوطي ص١٢١.
(٣) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٦٦.

* **والأشعريّة يُعرّفون القدرة بأنّها:** «صفة وجوديّة أزليّة قائمة بذاته تعالى، يُوجِد الله بها المخلوقات، ويُمِدُّها، ويُعدِمُها على وفق الإرادة. وهي تتعلّق بجميع الممكنات»[1].

وهذه القدرة يتأتّى بها إيجاد كلّ ممكن وإعدامه على وفق الإرادة..

فوظيفتها ـ عندهم ـ تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلاً للوجود والعدم[2].

ولهذه القدرة تعلّقان بالممكن أيضاً؛ أحدهما قديم، والآخر حادِث..

وكلاهما عائدان إلى قدرة واحدة قديمة..

١ ـ تعلّق صلوحي قديم: وهو صلاحيّة الصفة ـ القدرة ـ في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال..

فتتعلّق بإعدامنا فيما لا يزال قبل وجودنا، وباستمرار الوجود بعد العدم، وباستمرار العدم بعد الوجود[3].

وهذا التعلّق قديم..

٢ ـ تعلّق تنجيزيّ حادِث: وهو تعلّقها بالممكنات التي أراد الله وجودها على صفة ما، وإبرازها إلى الوجود[4].

---

(١) أصول العقائد الإسلاميّة لعبد الله عرواني ص٥٠. وانظر: المواقف في علم الكلام للإيجى ص٢٨٢. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٦٣ـ٦٤. وكبرى اليقينيّات الكونيّة لمحمد سعيد رمضان البوطي ص١٢٢.

(٢) انظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٦٣ـ٦٤، ٧٥، ٨٩.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٦٠ـ٦١. تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٦٤. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢٢.

(٤) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٩٨. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٦٤. وحاشية البيجوريّ على متن السنوسيّة ص١٩. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص ١٢٢.

وهذا التعلّق حادِث. .

ومرجع التعلّقين عند الأشعريّة ـ كما مرّ ـ إلى قدرة قديمة. .

* ونحن نتساءل: إنّ كان الأشعريّة قد ردّوا أفعال الله تعالى إلى صفة القدرة والإرادة، وهما عندهم قديمتان: أليس ذلك يستلزم وجود المقدور المُراد أزلاً. ؟!

الجواب: نعم. .

هذا مع العلم أنّ الأشعريّة يقولون: هذه الأفعال لم تحدث أزلاً. .

وأيضاً: لونظرنا إلى تعلقات الإرداة والقدرة لوجدناها ـ باستثناء تعلّق القدرة التنجيزيّ ـ تعلّقات قديمة. .

وهذا يستدعي إيراد السؤال السابق نفسه مع هذه التعلّقات القديمة. .

أمّا تعلق القدرة التنجيزيّ الذي قال عنه الأشعريّة: إنّه حادِث: فنحن نسأل الأشعريّة عنه: أهو تعلّق عدميّ، أو وجوديّ؟.

ـ إن قالوا عدميّ: فهذا يعني أنّه لم يتجدّد به شيء؛ لأنّ العدم لا شيء. .

فيكون هذا القول قولاً غير معقول؛ إذ حدوث التعلّق الذي هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنعٌ. .

ـ ولا يمكن للأشعريّة أن يقولوا عن هذا التعلّق: إنّه وجوديّ؛ لأنّ ذلك يلزمهم بإثبات قدرة فعليّة مستقبليّة[1]. .

ـ وهم يقولون: إنّ القدرة أزليّة .

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٨٣. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ١٨.

* وأهل السنة يُثبتون القدرة المستقبليّة الفعليّة، والإرادة المستقبليّة الفعليّة، مع إثباتهم للقدرة الأزليّة، والإرادة الأزليّة..

وإثبات إرادة مستقبليّة فعليّة، وقدرة مستقبليّة فعليّة، لا يُنافي إثبات إرادة أزليّة وقدرة أزليّة؛ إذ القدرة والإرادة الأزليّتان من لوازم ذاته تعالى..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «كون الشيء واجب الوقوع، لكونه قد سبق به القضاء، وعُلِم أنّه لا بُدّ من كونه: لا يمتنع أن يكون واقعاً بمشيئته وقدرته وإرادته ـ وإن كانت من لوازم ذاته كحياته وعلمه ـ فإنّ إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته للماضي، ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[1]. وإنّما أراد هذا الثاني بعد أن أراد قبله مما يقتضي إرادته، فكان حصول الإرادة السابقة بالإرادة اللاحقة»[2].

فلا يُنافي إثباتُ إرادة مستقبليّة فعليّة إثباتَ إرادة أزليّة..

وهذا هو المستفاد من النصوص الشرعيّة..

أمّا صنيع الأشعريّة بإثبات إرادة أزليّة فحسب، فهو فرارٌ ـ على حدّ زعمهم ـ من القول بحلول الحوادِث في الذات الإلهيّة..

الفرع الثاني: وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في صفة الكلام:

*** كلام الله صفة ذاتيّة من حيث النوع، اختياريّة من حيث الأفراد..**

فنوع الكلام قديم، وآحاده حادِثه؛ بمعنى أنّ الله يتكلّم متى شاء،

---

(١) سورة يس، الآية: ٨٢.

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٩.

كيف شاء. .

ولكنّ الأشعرية المتأخرين نَفَوْا ـ كأسلافهم ـ أن يكون الكلام صفةً اختياريّة تتعلّق بمشيئة الله تعالى. .

وزعموا أنّ كلامه ـ جلّ وعلا ـ نفسيّ أزليّ، ليس بحرف ولا صوت، وهو معنى واحد قائم بالله عزّ وجلّ، يُعبّر عنه باللغات. .

يقول أبو حامد الغزالي: «نحن[1] لا نُثبت في حقّ الله تعالى إلا كلام النفس، وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حقّ الإنسان زائداً على القدرة والصوت، حتى يقول الإنسان: زوّرت البارحة في نفسي كلاماً، ويُقال: في نفس فلانٍ كلامٌ، وهو يُريد أن ينطق به. ويقول الشاعر:

لا يعجبنّك من أثير خطه حتى يكون مع الكـــلام أصيلاً
إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وما ينطق به الشعراء يدلّ على أنه من الجليّات التي يشترك كافّة الخلق في دركها[2] فكيف يُنكر»[3].

والكلام النفسيّ الذي يُثبته الغزاليّ والأشعريّة المتأخّرون لله تعالى ـ كفعل أسلافهم المتقدّمين : كلامٌ أزليّ، قديمٌ، قائمٌ بذاته تعالى[4]، ليس

---

(١) يعني نفسه وأبناء طائفته الأشعريّة.

(٢) كأنّ الغزالي لا يعلم أنّه لا يُحتجّ بأقوال الشعراء المولّدين. فكيف إذا كان هذا الشاعر نصرانياً؟! وكيف إذا كان ما قاله يُعارض قول الله تعالى، وقول رسوله ﷺ؟!.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٧٥.

(٤) انظر: قواعد العقائد للغزالي ص٥٨ـ٥٩، ١٨٥. ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣١١، ٣١٣. وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص٩٧. والعقائد للعز ابن عبد السلام ص٨. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٤. وشرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص٢٢٢، ٢٢٥. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١٠٢. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٧١. وشرح أم البراهين لأحمد بن عيسى الأنصاري ص١٩.

بخرفٍ ولا صوت[1].

يقول الغزالي: «الأصل السادس: الكلام: أنّه سبحانه متكلّم بكلام، وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوتٍ ولا حرفٍ، بل لا يُشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنّما الأصوات قُطّعت حروفاً للدلالات، كما يدّل عليها تارة بالحركات والإشارات، وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء، ولم يلتبس على جهلة الشعراء؛ حيث قال قائلهم:

* إن الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً . .»[2].

وهذا تصريحٌ منه بأنّ الكلام الحقيقي: هو الكلام النفسيّ؛ وهو المعنى الواحد القائم بالنفس[3].

أما الحروف والأصوات: فهي عبارة عنه، وحكاية له، ودلالة عليه . .

وقد حال استناد الأشعريّة إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام دون إثبات الكلام المتعلّق بمشيئة الله تعالى وقدرته؛ لأنّ الكلام المتعلّق بالمشيئة حادِث ـ بزعمهم ، والله ليس محلاً للحوادِث . .

---

(١) انظر: قواعد العقائد للغزالي ص١٨٢. والعقائد للعز بن عبد السلام ص٨. وإيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٧٢. وشرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص٢١٨.

(٢) قواعد العقائد للغزالي ١٨٢ـ١٨٣. وانظر الأربعين في أصول الدين له ص١٧.

(٣)حديث النفس لا يُسمّى كلاماً. بل الكلام لا يُطلق إلا على اللفظ والمعنى معاً. يدلّ على ذلك قوله ﷺ: «إنّ الله تجاوز لأمّتي ما حدّثت به أنفسها ما لم يتكلّموا أو يعملوا به». (أخرجه البخاري في صحيحه٤/ ٢٢٢، ك الأيمان والنذور، باب إذا حَنَثَ ناسياً في الأيمان. ومسلم في صحيحه ـ واللفظ له ـ ١/ ١١٦، ك الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقرّ)؛ ففرّق عليه الصلاة والسلام بين حديث النفس والكلام.

يقول الغزالي: «الأصل السابع: قِدَم الكلام والصفات والتنزّه عن حلول الحوادث: اعلم أنّ الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاته؛ إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادِث داخلاً تحت التغيّر، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات، فلا تعتريه التغيّرات، ولا تحلّه الحادثات، بل لم يزل في قِدَمِه موصوفاً بمحامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزّهاً عن تغيّر الحالاَت؛ لأنّ ما كان محلَّ الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادث. وإنّما نُثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرّضها للتغيّر وتقلَّب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغيّر، وينبني على هذا أنّ كلامه قائمٌ بذاته، وإنّما الحادِث هي الأصوات الدالة عليه»[1].

وقال الإيجي[2]: عن كلام الله تعالى: «ثمّ نزعم أنّه قديم؛ لامتناع قيام الحوادِث بذاته تعالى»[3].

إذاً: كلام الله تعالى ـ عند الأشعريّة ـ قديم؛ لأنّه لو كان متعلّقاً بالمشيئة، لكان حادِثاً، والحوادِث لا تقوم إلاّ بحادِث، ولو قامت الحوادِث بالله تعالى لكان حادِثا، ولكان جسماً؛ إذ الأجسام كلها حادِثة..

والله ليس بجسم[4] ـ عندهم(*) ـ فلا تحلّه الحوادِث، ولايقبلها؛ فيكون كلامه قديماً، وكذا صفاته كلّها ـ كما تقدّم مذهب الأشعريّة في ذلك.

(١) قواعد العقائد للغزالي ص١٨٥ـ١٨٦.
(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦١.
(٣) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٤.
(٤) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٢٨. وقواعد العقائد له ص١٥٨. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٣. وشرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص١٢٥. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٣٧.
(*) راجع ص٣٥٦ لمعرفة موقف السلف من هذا اللفظ.

معتقد الأشعريّة المتأخّرين في القرآن الكريم موافق لمعتقد متقدّميهم فيه:

إذا كان كلام الله ـ تعالى ـ الحقيقيّ قديماً لا يتعلّق بمشيئته سبحانه وقدرته، منزّهاً عن الحرف والصوت، وهو معنى واحد قائم بالنفس؛ أي أنّه كلام نفسيّ ـ كما يقول الأشعريّة، فالقرآن الكريم المحفوظ في الصدور، المكتوب في السطور: أهو من كلام الله الحقيقيّ ـ عند الأشعريّة، أم ماذا؟

يقول الأشعريّة: إنّ كلام الله تعالى الأزليّ معنى واحد؛ يُعبّر عنه باللغات، فلو عُبّر عنه بالعربيّة لكان قرآناً..

فالقرآن الكريم ـ إذاً ـ عبارة عن كلام الله تعالى، لا أنّه كلامه الحقيقيّ، و «الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول عليه[1] لا ذات الدليل، والحروف أدلّة»[2].

وهذا يعني أنّ القرآن الكريم الذي هو عبارة ودلالة عن كلام الله: مخلوق..

وهذا هو معتقد الأشعريّة، وكتبهم تنضح بذلك:

يقول الباجوري[4]: «ومذهب أهل السنة[5]: أنّ القرآن بمعنى الكلام النفسيّ ليس بمخلوق، وأمّا القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو

---

(١) أي على القرآن الكريم.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٨٠. والعقائد للعز بن عبد السلام ص٨.

(٤) هو إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري. شيخ الجامع الأزهر ـ في زمنه، وأحد شرّاح جوهرة التوحيد. أشعريّ المعتقد، له كُتب كثيرة، بعضها في شرح المتون الأشعريّة في العقيدة لبعض من سبقه من علماء الأشعريّة، وله جهود واضحة في تقرير المذهب الأشعريّ، وكتبه وشروحه معتبرة عند علماء الأشعريّه الذين عاصروه والذين أتوا بعده. توفي في القاهرة سنة ١٢٧٧هـ.
(انظر الأعلام للزركلي ١/ ٧١).

(٥) يُريد الأشعريّة؛ لأنّهم يزعمون أنّهم أهل السنة والجماعة.

مخلوق»[1].

فالتفرقة حصلت بين الكلام النفسيّ القديم ـ عندهم ، وبين العبارة عنه والحكاية له ـ عندهم ـ فالأول ليس بمخلوق والثاني مخلوق. .

وقال الباجوريّ أيضاً: «من أُضيف له كلام لفظيّ دلّ عُرفاً أنّ له كلاماً نفسيّاً. وقد أُضيف له تعالى كلامٌ لفظيٌّ؛ كالقرآن، فإنّه كلام الله قطعاً؛ **بمعنى أنّه خلقه في اللوح المحفوظ**، فدلّ التزاماً على أنّ له تعالى كلاماً نفسيّاً، وهذا هو المراد بقولهم: القرآن حادِث، ومدلوله قديم، فأرادوا بمدلوله: الكلام النفسي. .»[2].

ويُلاحظ أن قول الباجوري عن القرآن الكريم إنّه خُلِقَ في اللوح المحفوظ: واحد من أقوال ثلاثة، مذكورة في المذهب الأشعريّ، وإن كان جمهورهم على هذا القول؛ أى على أنّ الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ:

يقول الباجوريّ في بيان المُنزّل على الرسول ﷺ: أهو اللفظ والمعنى. أم المعنى فقط، وعبّر عن هذا المعنى جبريل عليه السلام، أو رسول الله ﷺ: «. . الراجح أنّ المنزّل: اللفظ والمعنى. وقيل: المنزّل: المعنى، وعبّر عنه جبريل بألفاظ من عنده. وقيل: المنزّل: المعنى، وعبّر عنه النبيّ ﷺ بألفاظ من عنده. لكن التحقيق: الأوّل؛ لأنّ الله خلقه أولاً في اللوح المحفوظ»[3].

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٤.

(٢) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٧٣. وانظر: كفاية العوام ص١٠٤ـ١٠٥. ورسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة لمحمد الحوت ص٧٠. وانظر أيضاً حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة لابن قدامة المقدسي ص١٨.

(٣) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٥.

فهذه أقوال ثلاثة[1]:

أوّلها: أنّ القرآن مخلوقٌ بلفظه ومعناه في اللوح المحفوظ، ومنه ـ من اللوح ـ أخذه جبريل عليه السلام، وأعطاه محمداً ﷺ، فلم يطرأ تغيير على شيء من ألفاظه.

ثانيها: أنّ جبريل عليه السلام فهم كلام الله النفسي؛ فعبّر عنه بألفاظ مخلوقة؛ فالمنزّل: المعنى فقط.

ثالثها: أنّ محمّداً ﷺ فهم المعنى عن جبريل، وعبّر عنه بألفاظ مخلوقه..

فالمنزّل: المعنى فقط أيضاً..

والقول الأول؛ وهو قول جمهور الأشعريّة عن القرآن الكريم أنّه كلام الله، مع تصريحهم بأنّه مخلوق؛ خلقه الله فى اللوح المحفوظ: مشابه لمعتقد المعتزلة الذين يزعمون أنّ القرآن الكريم من كلامه ـ تعالى ـ وأنّ كلامه كُلَّه مخلوق:

يقول الإيجي: «.. فاعلم أنّ ما يقوله المعتزلة؛ وهو خلق الأصوات والحروف، وكونها حادِثة: فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس: فهم ينكرون ثبوته..»[2].

فالخلاف بين المعتزلة والأشعريّة في الكلام النفسي؛ الذي يُثبته الأشعريّة دون المعتزلة، ويقولون: ليس بمخلوق..

أمّا الكلام الذي يكون بحرفٍ وصوت فهو مخلوقٌ عند المعتزلة والأشعريّة على السواء.

---

(١) انظر حكاية المناظرة في القرآن الكريم مع بعض أهل البدعة لابن قدامة المقدسي ص١٨.
(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٤.

ويُقال له كلام الله من باب إضافة المخلوق إلى الخالق: إضافة تشريف؛ كقولهم: بيت الله، وناقة الله، لا من باب إضافة الصفة إلى الموصوف.

يقول محمّد سعيد رمضان البوطي[1] محدّداً نقطة الخلاف بين الأشعريّة والمعتزلة، ومبيّناً أنّها في الكلام النفسيّ فقط، أمّا في الكلام اللفظيّ الذي تقول عنه المعتزلة إنّه مخلوق، فلا خلاف: «المعتزلة فسّروا هذا الذي أجمع المسلمون على إثباته لله تعالى: بأنّه أصوات وحروف يخلقهما الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ، وجبريل. ومن المعلوم أنّه حادث وليس بقديم. ثمّ إنّهم لم يُثبتوا لله تعالى شيئاً آخر من وراء هذه الأصوات والحروف، تحت اسم الكلام. **أمّا جماهير المسلمين؛ أهل السنة والجماعة**[2]، فقالوا إنّنا لا ننكر هذا الذي تقوله المعتزلة، بل نقول به، ونُسمّيه كلاماً لفظيّاً. ونحن جميعاً متّفقون على حدوثه، وأنّه غير قائم بذاته تعالى، من أجل أنّه حادث. ولكنّا نُثبت أمراً وراء ذلك، وهوالصفة القائمة بالنّفس، والتي يُعبّر عنها بالألفاظ... إلى أن قال: وهنا افترق المعتزلة عن الجمهور؛ إذ أنّهم[3] لم ينسبوا إلى الله تعالى صفة قديمة بهذا المعنى اسمها الكلام، أو الكلام النفسيّ...»[4].

وعلى هذا: فالخلاف بين الأشعريّة والمعتزلة هو في الكلام النفسيّ فقط..

---

(١) أحد العلماء الأشعريّة في سوريا. ومدرّس في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

(٢) ويعني بهم نفسَه، وطائفته الأشعريّة، ومن وافقهم على معتقدهم في القرآن؛ فقال مثلهم: إنّه مخلوق

(٣) يعني المعتزلة.

(٤) كبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٢٥ـ١٢٦. وانظر مقالات الكوثري ص٣١ـ٣٢. وأركان الإيمان لوهبي سليمان غاوجي ص٥١ـ٥٢.

أمّا مسألة الكلام اللفظيّ ـ كما سمّوه ـ ويعنون به: القرآن الكريم: فلا خلاف بينهم في أنّه مخلوق..

فوافق متأخّروا الأشعريّة متقدّميهم على هذا المعتقد في القرآن، وصرّحوا كما صرّح أسلافهم: أنْ لا خلاف بين الأشعريّة والمعتزلة في قضيّة خلق القرآن؛ إذ الكُلّ يقول بذلك..

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الأشعريّة لا يقولون عن القرآن الكريم إنّه مخلوق، إلا في مقام التعليم:

يقول الباجوري: «يمتنع أن يُقال: القرآن مخلوق، ويُراد به اللفظ الذي نقرؤه، إلا في مقام التعليم..»[(١)].

ويوجبون احترامه؛ لدلالته على كلام الله النفسيّ[(٢)] الذي أثبتوه لله جلّ وعلا.

الفرع الثالث: وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في بعض صفات الذات الإلهيّه الخبريّة:

نفَى الأشعريّة المتأخرون أن يتّصف الله تعالى بشيء من صفات الذات الخبريّةَ؛ كالوجه، والعينَيْن، واليدين، والأصابع، والقبضة، والقدم، والرجل، والساق، ....إلخ[(٣)]، زاعمين أنّ إثبات هذه الصفات على

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٤.

(٢) انظر العقائد للعز بن عبد السلام ص٨.

(٣) وتقدم أنّ السلف رحمهم الله؛ من الصحابة، والتابعين، ومن تبعهم بإحسان؛ أجمعوا على إثبات هذه الصفات على ظاهرها، من غير أن يُتعرّض لها بتأويل، أو تحريف، أو تمثيل، أو تكييف فاللّه تعالى وجه، وعينان، ويدان، وأصابع، وقبضة، وقدم، ورجل، وساق، ...؛ كما أخبر بذلك جلّ وعلا، وكما أخبرت رسله صلوات الله وسلامه عليهم. وكلّ هذه الصفات حقيقيّة، وليست مجازاً كما زعم المبتدعة. فتُثبت كما أثبتت باقي صفات الله تعالى؛ إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل؛ لأنّ الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير.

حقيقتها يوهم التجسيم، وأنّ اتّصاف الله تعالى بها ـ على ظاهرها ـ يقتضي أن يكون جسماً، والله ليس بجسم؛ مستندين في ذلك كلّه إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام..

لذلك لجؤوا إلى تأويل هذه الصفات بما يتوافق ـ بزعمهم ـ مع دليل الأعراض وحدوث الأجسام..

١ ـ فأوّلوا الوجه بالذات:

قال القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[1]: «أي: ويبقى الله؛ فالوجه عبارةٌ عن وجوده وذاته سبحانه، قال الشاعر:

قضى على خلقه المنايا فكلّ شيء سواه فاني

وهذا الذي ارتضاه المحقّقون من علمائنا؛ ابن فورك[2]، وأبو المعالي[3]، وغيرهم»[4].

وقال ابن جماعة ـ بعد أن ذكر جُملة من الآيات القرآنية التي ورد فيها إثبات صفة الوجه لله تعالى؛ مثل قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**﴾[5]، وقوله جلّ وعلا: ﴿**وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ**﴾[6]، وقوله سبحانه: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ**

---

(١) سورة الرحمن، الآيتان: ٢٦ـ٢٧.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص ١٥١.

(٣) الجويني، تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص ١٥٢.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٧/١٦٥. وانظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٨.

(٥) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٥٢.

(٦) سورة الرحمن، جزء من الآية: ٢٧.

هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[1]، وقوله: **﴿يُرِيْدُوْنَ وَجْهَ الله﴾**[2]: «اعلم أنّه أطلق الوجه في هذه الآيات، والمراد به الذات المقدّسة، وعبّر عنها بالوجه على عادة العرب الذين نزل القرآن بلغتهم؛ يقول أحدهم: فعلت لوجهك: أي لك»[3].

فأوّلوا - إذاً - صفة الوجه، ولم يتركوها على ظاهرها؛ لأنّ إثبات هذه الصفة على ظاهرها لله تعالى، يستلزم - بزعمهم - أن يكون لله جوارح وأعضاء، وهي من خصائص الجسم، والله ليس بجسم[4].

٢ - وأوّلوا العينَيْن بمزيد الاعتناء والحراسة:

فقد أوّلهما بذلك القرطبي[5]، وابن جماعة[6]، وعقّب ابن جماعة على هذا التأويل بقوله: «.. ووجه التجوّز بالعين عن شدّة الاعتناء: أنّ المعتني بالشيء لمحبّةٍ أو حاجة يُكثر النظر فيه، فجُعلت العين التي هي آلة النظر كناية عن مزيد الاعتناء»[7].

ولم يرتض ابن جماعة تفويض هذه الصفة، بل يتعيّن تأويلها - عنده - بما ذَكَر..

يقول: «ومن جعل العين عبارة عن صفة لا يعرف ما هي إلا الله، ولا معنى لها في اللغة: فمردود كما تقدّم، ولا يُعوّل عليه»[8].

---

(١) سورة القصص، جزء من الآية: ٨٨. (٢) سورة الروم، جزء من الآية: ٣٨.

(٣) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٢٠.

(٤) انظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١٢٩. وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٣. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٣٧.

(٥) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢/ ٦٣.

(٦) انظر إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٣٠.

(٧) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٣٠.

(٨) المصدر السابق.

٣ـ وأوّلوا اليدين بالنعمة، أو القدرة، أو الإحسان:

قال ابن جماعة: «وإذا ثبت بالدليل العقليّ تنزيه الله تعالى عن الجوارح لما فيه من التجزّي المؤدّي إلى التركيب: وَجَبَ حمل اللفظ على ما يليق بجلاله تعالى من المعاني المستعملة بين أهل اللسان؛ وهي: النعمة والقدرة، والإحسان»(١).

لذا أوّل الأشاعرة هذه الصفة ـ اليدين ـ بأحد التأويلات السابقة..

وإن كان أكثرهم يؤوّلهما بالقدرة..

يقول الإيجي: «.. وقال الأكثر: إنّهما مجازٌ عن القدرة؛ فإنّه شائع، وخلقته بيديّ: أي بقدرة كاملة، وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف؛ كما أضاف الكعبة إلى نفسه، وخصّص المؤمنين بالعبوديّة»(٢).

فإثبات اليد على ظاهرها يقتضي إثبات جارحةٍ لله تعالى ـ عند الأشعريّة ، والجارحة تُوهم التجزّي والتبعّض اللذان هما من خصائص الأجسام، لذلك لا يُوصف الله تعالى ـ عندهم ـ بأنّ له يدين حقيقيّتين؛ لئلا يُوهم ذلك التجسيم؛ إذ هو ليس بجسم(٣).

٤ ـ وأوّلوا الأصابع بالقُدرة والقهر:

يقول الغزالي: «.. فتّشنا عن قلوب المؤمنين، فلم نجد فيها أصابع، فعُلِم أنّها كناية عن القدرة التي هي سرُّ الأصابع وروحها الخفيّ، وكنّي

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٢٤.

(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٩٨. وانظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص٩٣.

(٣) انظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد للباجوري ص١٢٩. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٣٧.

بالأصابع عن القدرة؛ لأنّ ذلك أعظم وقعاً في تفهّم تمام الاقتدار»[1].

فأوّل الأصابع هنا بالقدرة، وأوّلها بالقهر في موضعٍ آخر[2].

والقضيّة ليست قضيّة حلول أصابع الرحمن في جوف الإنسان؛ كما فهم الغزالي من كون القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن: فإن عدم حلول أصابع الرحمن في جوف الإنسان ليس مختلف فيه، بل هو متّفق عليه..

ولكّن القضيّة هي: قبول الحديث الصحيح الذي قاله رسول الله ﷺ: «إنّ قلوبَ بني آدمَ كلّها بين إصبعِين من أصابعِ الرحمنِ كقلب واحدٍ»[3]؛ مُثبتاً فيه ﷺ الأصابع الحقيقيّة لله تعالى كما يليق بجلاله؛ فإنّ هذا هو الذي أنكره المبتدعة..

أمّا تبريرهم لردّ الحديث الصحيح وإنكاره بتوهّمهم حلول الأصابع: فهذا تمحلّ منهم، وتعسّف، وسوء فهم، وعدم تفريق بين صفات الخالق العظيم، وصفات المخلوقين..

والغرض الحقيقيّ لهم هو ردّ الحديث فقط ـ بغضّ النظر عن الحلول الذي توهّموه؛ لأنّ إثبات أصابع حقيقيّة لله تعالى تليق بجلاله وعظمته: يتعارض ـ بزعمهم ـ مع دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ إذ اتّصافه بالأصابع يدلّ على جسميتّه كما زعموا...

فالباعث الحقيقيّ لهم على تأويل هذه الصفة ـ كما زعم ابن جماعة الأشعريّ ـ هو توهمّ الجسميّة فيما لو أثبتوا الأصابع لله تعالى على

---

(١) قواعد العقائد للغزالي ص١٢٧ـ١٢٨.

(٢) انظر المصدر نفسه ص١٦٧ـ١٦٨.

(٣) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٤٥، ك القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، رقم ٢٦٥٤.

ظاهرها..

يقول ابن جماعة معلّقاً على حديث الأصابع: «لمّا كان حمل هذا الحديث على العضو المعروف منّا مُحالاً على الله تعالى، لما يلزم عليه من الجسميّة، وَجَبَ تأويله..»[1].

فإثبات الأصابع على ظاهرها يقتضي إثبات جارحةٍ لله تعالى ـ عند الأشعريّة، والجارحة تُوهم التجزّي والتبعّض اللذين هما من خصائص الأجسام..

لذلك لا يُوصف الله تعالى ـ عندهم ـ بأنّ له أصابع حقيقيّة؛ لئلاّ يُوهم ذلك التجسيم؛ إذ هو ليس بجسم[2].

٥ ـ وكذا أوّلوا القبضة: بالقوّة، والقدرة:

يقول ابن جماعة ـ معلّقاً على قوله تعالى: ﴿ **وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** ﴾[3]. «وأما قوله تعالى: ﴿**وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾[4]: فمعناه أنّ قوّته وقدرته عليها وعلى إذهابها، كقوّة أحدكم وتمكّنه على ما في قبضته، ولذلك أعقبه بالتنزيه عن توهّم الجارحة بقوله: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾[5]. فمعناه: أنّ الأرض في تصرّفه وملكه؛ كما يُقال: البلدة في قبضة السلطان، والمال في قبضة فلان، والدار في قبضته: لم يُرِد بذلك الكون في الكفّ وعطف الأنامل

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص١٧٩.

(٢) انظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد للباجوري ص١٢٩. وكبرى اليقينيّات الكونيّة للبوطي ص١٣٧.

(٣) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

(٤) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

(٥) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

عليه قطعاً، بل القدرة والاستيلاء»[1].

ومعلومٌ أنّ القبض على الشيء: وضعه في الكفّ، وعطف الأنامل عليه[2].

وابن جماعة يُريد نفي المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن.

والحامل له على هذا التأويل قد عُرِف؛ وهو نفي توهّم الجارحة التي يلزم منها إثبات الجسميّة..

ولكن ابن جماعة ادّعى أنّ قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾[3]: تنزيهٌ لنفسه عن توهّم الجارحة..

وقوله هذا لم يُحالفه الصواب..

فهذه الآية: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾[4]: فيها تمجيدُ الله تعالى لنفسه الموصوفة بصفات الكمال، والمنعوتة بنعوت الجلال، ومن ذلك قبضه جلّ وعلا على الأرض يوم القيامة، وطيّ السموات بيمينه جلّ وعلا..

ويشهد لهذا: فعله ﷺ؛ حين قرأ هذه الآية يوماً على المنبر: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾[5]، وقال: «يأخذ الله عزَّ وجلَّ سماواته وأرضيه بيدَيْه. فيقول: أنا الله. (ورسول الله ﷺ يقول هكذا بأصابعه؛ يقبضها ويبسُطُها). أنا

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) انظر: الصحاح للجوهريّ ٣/ ١١٠٠. والمفردات للراغب الأصفهاني ص ٣٩١. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ٨٤٠. والمعجم الوسيط ص ٧١١.

(٣) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

(٤) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

(٥) سورة الزمر، جزء من الآية: ٦٧.

المَلك.». يقول ابن عمر[1] رواي الحديث: حتى نظرتُ إلى المنبر يتحرَّك من أسفلِ شيءٍ منه، حتى إنّي لأقول: أساقطٌ هو برسول الله ﷺ[2]؟.

ففي الآية والحديث إثبات للقبضة..

وهي حقيقيّة، ليس كقبضات الخلق..

أمّا قول ابن جماعة: توهم الجارحة: فلفظ الجارحة من الألفاظ الذي كثر استعمال أهل البدع له؛ لنفي صفات الله الذاتيّة الخبريّة..

وليس هو من الألفاظ المستخدمة عند السلف رحمهم الله..

بل المعروف عنهم إثبات الصفات لله تعالى على ظاهرها، دون الخوض في اصطلاحات أهل الكلام المذموم..

٦ ـ والأشعريّة المتأخّرون لم يُثبتوا أيضاً القَدَم لله تعالى، بل أوّلوها:

فقد علّق ابن جماعة على قوله ﷺ ـ حاكياً عن جهنّم: «لا يزالُ يُلقى فيها، وتقول: ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ﴾، حتى يضع فيها ربّ العالمين قدمَه، فينزوي[3] بعضها إلى بعض..» الحديث[4] بقوله: «اعلم أنّ إجراء هذا الحديث ونحـوه على ظاهره مُحال على الله لأدلة عقليّة ونقليّة تقتضي ردّه وضعفه، أو تأويله لا محالة. فإذا امتنع ردُّه للاتفاق على صحته، تعيّن وجوب تأويله بما يليق بجلال الله تعالى، وبصدق الرسول

(١) الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما.

(٢) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٤/٢١٤٨ ـ ٢١٤٩، ك صفات المنافقين، باب صفة القيامة والجنّة والنّار.

(٣) ينزوي: أي ينضمّ، وينقبض، ويجتمع. (النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢/ ٣٢٠).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ٤/ ٣٨٠ ـ ٣٨١، ك التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿وهو العزيز الحكيم﴾**، رقم ٧٣٨٤. ومسلم في صحيحه ٤/٢١٨٨، ك الجنّة، باب النار يدخلها الجبّارون، والجنّة يدخلها الضعفاء، رقم ٢٨٤٨.

ﷺ، وصدق الرواة..»[1].

وقد ذكر للقَدَم تأويلين؛ كلاهما يدلآن على الشيء الذي سبَق وتقدّم[2]:

أحدهما: الذين تقدّم علمُ اللهِ بأنّهم من أهل النّار.

والثاني: الذين تقدّم القول عليهم بتخليدهم في النّار.

أمّا العزّ بن عبد السلام ـ وهو متقدّم على ابن جماعة ـ فلم يذكر هذين التأويلين، ولم يُشِر إليهما من قريبٍ أو بعيدٍ، بل ذكر تأويلاً ثالثاً، فقال مُعلّقاً على الحديث: «شبّه استهانته بأهلها: بشيءٍ وُضِعَ تحت القدمين أو الرجلين استهانةً به وتحقيراً له»[3].

وهو في هذا التعليق نافٍ لاتّصاف الله تعالى بهذه الصفة..

وسبب التأويل، وعدم إثبات هذه الصفة على ظاهرها قد عُلِمَ ممّا تقدّم[4].

٧ ـ وأوّل ابن جماعة الرِّجلَ بالجمع الكثير:

فقال: «... الرِّجل: عبارة عن جمعٍ كثير؛ كقولهم: رِجلٌ من جراد؛ إذا كان كثيراً منتشراً، ومعناه: يضع فيها خلقاً كثيراً يُشبهون الجراد في كثرتهم»[5].

وقول ابن جماعة: «ومعناه..»: أي معنى الحديث؛ وهو قوله ﷺ:

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٦٠.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٠٦.

(٤) لاحظ الصفحة السابقة.

(٥) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٦٠.

«تَحَاجَّتِ الجنّة والنّار؛ فقالت النّار: أُوثِرتُ بالمتكبّرين والمتجبّرين، وقالت الجنّة: ما لي لا يَدْخُلني إلا ضعفاءُ الناس وسَقَطُهم. قال الله تبارك وتعالى للجنّة: أنتِ رحمتي أرحمُ بك من أشاء من عبادي، وللنّار: إنّما أنت عذابٌ أُعذِّبُ بك من أشاء من عبادي. ولكلٍّ واحدة منهما مِلْؤُها؛ فأمّا النّار: فلا تمتَلِئُ حتّى يضع رِجْلَهُ، فتقول: قَطْ قَطْ قَطْ[1]، فهنالك تمتلئُ ويُزْوى بعضها إلى بعض، ولا يَظلم الله عزّ وجلّ من خلقه أحداً. وأمّا الجنّة: فإنّ الله عزّ وجلّ يُنشئ لها خلقاً»[2].

وموضع الشاهد: هو قوله ﷺ: «فلا تمتلئ حتى يضع رِجله»..

وهو على ظاهره يُفيد إثبات رجل حقيقيّة لله تعالى، لا تؤوّل كصنيع الأشعريّة ومن شابههم.

٨ ـ وكذا أوّلوا صفة الساق:

يقول العزّ بن عبد السلام مُعلّقاً على قوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ** ﴾[3]: «وهو مجازٌ عن مبالغته في حساب أعدائه وإهانتهم وخزيهم وعقوبتهم؛ فإنّ العرب يقولون لكلّ من جدّ في أمرٍ وبالغ فيه: كشف عن ساقه، كيلا يعوقه عن جدّه وسرعة حركته فيما جدَّ فيه.

ولا ساق للربّ، كما لا ساق للحرب»[4].

(١) قَطْ: بمعنى: حَسْب. وتكرارها للتأكيد، وهي ساكنة الطاء مخفّفة. (النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤/٧٩).

(٢) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه٣/٢٩٦، ك التفسير ـ تفسير سورة ق، باب: ﴿**وتقول هل من مزيد**﴾، رقم ٤٨٤٨. والإمام مسلم في صحيحه ٤/٢١٨٦ ـ ٢١٨٧، ك الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبّارون، والجنّة يدخلها الضعفاء، رقم ٢٨٤٦.

(٣) سورة القلم، جزء من الآية ٤٢.

(٤) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

فنفى صفة الساق عن الله تعالى . .

وقد أوّل ابن جماعة هذه الصفة : بشدّة أهوال القيامة ، وما يلقاه أهل الموقف ، وزعم أنّ اتّصاف الربّ تبارك وتعالى بهذه الصفة على ظاهرها يُوهم التجسيم ؛ فقال : «اعلم أنّ نسبة الساق المعروف إلى الله تعالى مُحال ، تعالى عن نسبة الأعضاء والتجزي إليه . وإذا ثبت استحالته في حق الله تعالى وجب تأويله بما يستعمله فيه أهل اللغة بما يليق بجلال الرب تعالى»[1] .

فسبب هذا التأويل قد عُلِم ـ إذاً ـ : فإنّ إثبات الساق على ظاهرها يقتضي إثبات جارحةٍ لله تعالى ـ عند الأشعريّة ، والجارحة تُوهم التجزّي والتبعّض اللذان هما من خصائص الأجسام ، لذلك لا يُوصف الله تعالى ـ عندهم ـ بأنّ له قدماً ، أو رجلاً ، أو ساقاً ، أو غير ذلك من صفات ذاته ـ جلّ وعلا ـ الخبريّة ؛ لئلاّ يُوهم ذلك التجسيم ؛ إذ هو ليس بجسم ـ عندهم .

فَعُلِمَ إذاً أنّ الحامل للأشعريّة على تأويل صفات الله تعالى الذاتيّة الخبريّة : هو نفي توهّم الجسميّة ؛ لزعمهم أنّ الله تعالى ليس جسماً[*] . .

يقول البيجوري[2] : «والحاصل : أنّه إذا ورد في القرآن والسنّة ما يُشعر بإثبات الجهة ، أو الجسميّة ، أو الصورة ، أو الجوارح : اتّفق أهل الحقّ وغيرهم[3] على تأويل ذلك ؛ لوجوب تنزيهه تعالى عمّا دلّ عليه ما ذكر بحسب ظاهره»[4] .

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٣٤ .

(*) راجع ص ٣٥٦ لمعرفة موقف السلف في هذا اللفظ .

(٢) تقدّمت ترجمته ص ٩٠ .

(٣) يعني بهم الأشعريّة والماتريديّة ومن على شاكلتهم .

(٤) شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص ٩٢ .

الفرع الرابع: وجه استدلال الأشعريّة المتأخّرين بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في صفة العلوّ والفوقيّة:

قد دلّت الفطرة، والعقل، والنقل على علوّ الله تبارك وتعالى، وعلى أنّه جلّ وعلا فوق خلقه[1]..

لذلك لم يُنكر مؤسّس مذهب الكُلاّبيّة؛ ابن كُلاّب، وتلاميذه، وتلاميذهم؛ كأبي الحسن الأشعريّ، وغيره هذه الصفة، حتى جاء ابن فَوْرك[2]؛ فأوّلها بعلوّ القهر والتدبير، ورفعة الرتبة والشأن، وعظمة المقدار[3]؛ زاعماً أنّ إثبات العلوّ الحقيقيّ، والفوقيّة لله تعالى يقتضي الجسميّة، لما في إثبات ذلك من إيهام التحيّز والجهة اللذين هما من خصائص الأجسام ـ بزعمه .

وتتابع علماء الأشعريّة من بعده على تأويلها..

وعلى منوالهم نسج متأخّروا الأشعريّة..

فهذا الغزالي ينفي الجهة، زاعماً ـ كما زعم أسلافه ـ أنّ إثباتها يقتضي التجسيم؛ فيقول: «والحشوية[4] أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل، فشبّهوا. فوفّق الله سبحانه أهل السنة[5] للقيام بالحقّ، فتفطّنوا للمسلك

---

(١) وتقدّم أنّ الأدلّة الكثيرة قد تضافرت على إثبات هذه الصفة على ظاهرها، بما لا يدع مجالاً لمؤوّل أو معطّل.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥١ . (٣) انظر ص٣٩، ٤٠ من هذا الجزء.

(٤) من الألقاب التي يلزم بها المبتدعة مَنْ مشى على طريقة السلف الصالح في الإثبات، وقد سبقهم إلى هذا الصنيع مشركو قريش؛ حين سمّوا المؤمنين صابئين، وحين سمّوا محمداً ﷺ مذمّماً؛ فهي شنشنة تُعرف من أخزم.

(٥) يعني نفسه وأبناء طائفته الأشعريّة، وقد تقدّم أنّهم يُطلقون على أنفسهم لقب أهل السنّة والجماعة.

القصد، وعرفوا أنّ الجهة منفيّة؛ لأنها للجسميّة تابعة وتتمّة»[1].

وتبعه على ذلك العزّ بن عبد السلام، وأوّل العلوّ بعلوّ الدرجات، لا علوّ المكان؛ فقال: «وأمّا علوّ الربّ سبحانه وتعالى: فإنّه مجازيّ أيضاً؛ كعلوّ الدرجات المعنوية؛ فهو علوّ شرفٍ وكمال، لا علوّ أحياز وأمكنة. فسبحان من له الشرف على كلّ شرف، وله الحمد على كلّ حال. وكذلك فوقيّته...»، وأوّل الفوقيّة: بفوقيّة القهر والغلبة[2].

وبنحو قوله قال ابن جماعة، جازماً أنّ المراد بالفوقيّة: فوقيّة القهر والقدرة والرتبة، لا فوقيّة المكان..

يقول في بيان ذلك: «اعلم أنّ لفظة «فوق» في كلام العرب تستعمل بمعنى الحيز العالي، وتستعمل بمعنى القدرة، وبمعنى الرتبة العليّة. فمن فوقيّة القدرة:... ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[3]: فإنّ قرينة ذكر القهر يدلّ على ذلك... ويدلّ على ما قلناه أنّ فوقيّة المكان من حيث هي لا تقتضي فضيلة له، فكم من غلامٍ أو عبد كائن فوق مسكن سيده، ولا يُقال الغلام فوق السلطان أو السيد على وجه المدح إذا قصد المكان، لم يكن فيه مدحه، بل الفوقيّة الممدوحة فوقيّة القهر والغلبة والرتبة، ولذلك قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[4]؛ لأنّه إنّما يخاف الخائف ممّن هو أعلى منه رتبة ومنزلة وأقدر عليه منه؛ فمعناه: يخافون ربّهم القادر عليهم، القاهر لهم. وحقيقته: يخافون عذاب ربّهم؛ لأنّ حقيقة الذات المقدّسة لا تُخاف، وإنّما المخوف في الحقيقة عذابه وبطشه وانتقامه. وإذا

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٨. وانظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٣.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٢٩.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآيتين: ١٨، ٦١.

(٤) سورة النحل، جزء من الآية ٥٠.

ثبت ذلك فلا جهة.... فقد بان بما ذكرناه أنّ المراد بالفوقيّة في الآيات: القهر والقدرة والرتبة، أو فوقيّة جهة العذاب، لا فوقيّة المكان له»[1].

ثمّ شرع ابن جماعة بعد ذلك في تأويل الآيات الدالة على العلوّ والفوقيّة كلّها؛ مؤوّلاً كلَّ آية وردت في إثبات العلوّ: بعلوّ الرتبة والمنزلة والقهر، لا علوّ الجهة[2].

ونفيُ العلوّ والجهة والمكان من الأمور المتأصّلة في مذهب الأشعريّة المتأخّرين، حتى إنّهم ألّفوا المتون[3]، وحفّظوها لأولادهم في الكتاتيب والمدارس، وشرحوا عليها الشروح الواسعة المستفيضة، وكُلّها تنضح بنفي العلوّ، والجهة، والمكان:

ومن هذه المتون: أم البراهين للسنوسي[4]، وجوهرة التوحيد للقاني[5]، وغيرهما..

يقول السنوسيّ في أمّ البراهين: «وممّا يستحيل في حقّه تعالى عشرون صفة:... أو يكون في جهة للجَرْم، أو له هو جهة، أو يتقيّد بمكان أو زمان..»[6].

ويقول اللقاني نظماً[7]:

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) انظر المصدر نفسه ص ١١٠ ـ ١١٦.

(٣) كجوهرة التوحيد للّقاني، وأم البراهين للسنوسي، وغيرهما.

(٤) تقدّمت ترجمته ص ١/ ١٦٤.

(٥) تقدّمت ترجمته ص ١/ ١٦٨.

(٦) أم البراهين للسنوسيّ ـ ضمن مجموع مهمّات المتون ـ ص ٤.

(٧) في جوهرة التوحيد ـ ضمن مجموع مهمات متون ـ ص ١٣.

وجوهرة التوحيد: من أشهر المتون عند متأخّري الأشعريّة. وهي تُدرّس في معاهد وجامعات أكثر البلاد الإسلاميّة على أنّها معتقد أهل السنة والجماعة. وقد شُرحت عدّة شروح.

ويستحيل ضِدّ ذي الصفات ... في حقِّه كالكونِ في الجهاتِ

وقد علّق أحد شرّاح أم البراهين[1] على قول السنوسيّ الآنف الذكر: في هذه الصفات المستحيلة في حقّه تعالى - كما زعموا - بقوله: «أو يكونَ في جهة للجَرم»: أي يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة للجَرْم بأن يكون فوق العرش مثلاً، أو تحته، أو يمينه، أو شماله، أو أمامه، أو خلفه. . . . . «أو يتقيّد بمكان»: أي يستحيل على الله تعالى أن يتقيّد بمكان. وحقيقة المكان هو استقرار جرم على جرم؛ فالمستقرّ عليه هو المكان؛ لأنّ الله لو كان له مكان لكان جرماً، ولو كان جرماً لاختفت المخالفة. . . .»[2].

وعلّق الصاوي[3] على قول اللقاني المتقدّم:

ويستحيل ضِدُّ ذي الصفات ... في حقِّه كالكون في الجهات

بقوله: «والمعنى: يستحيل على الله تعالى وصفه بإحدى الجهات الست: الفوق والتحت، والأمام والخلف، واليمين والشمال. .»[4].

وهذا النفي للجهة والمكان والتحيّز مستندٌ إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام، الذي جعل منه الأشعريّة ومن على شاكلتهم تُكأةً لنفي الصفات عن الباري جلّ وعلا. .

وقد وضّح القرطبي استناد الأشعريّة إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام في نفي صفة العلوّ، ونفي أن يكون الله في جهة فوق، في قوله: «الأكثر من المتقدّمين والمتأخّرين على أنّه إذا وَجَبَ تنزيه الله تعالى

---

(١) هو أحمد بن عيسى الأنصاري.

(٢) شرح أم البراهين لأحمد بن عيسى الأنصاري ص ٢٤.

(٣) تقدّمت ترجمته ص ٦٣.

(٤) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص ١٣٥.

عن الجهة والتحيز، فمن ضرورة ذلك عند عامة العلماء تنزيه الله تعالى عن الجهة، وليس بجهة فوق عندهم؛ لأنّه يلزم من ذلك أنّه متى اختصّ بجهة أن يكون في مكان أو حيّز. ويلزم من المكان والحيّز: الحركة، والسكون، والتغيّر، والحدوث..»[1].

فالحركة، والسكون، والتغيّر، والحدوث، والتحيّز: من خصائص الأجسام ـ عند الأشعريّة ، والله ليس جسماً؛ لذلك تؤوّل الصفات التي توهم الجسميّة، لئلا تُعارض دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المسألة الرابعة: الشبهات التي حَدَت بالأشعريّة إلى نفي صفات الله الاختياريّة:

حاول الأشعريّة تبرير نفيهم لصفات الله الاختياريّة بحججٍ كثيرةٍ، رأوْا أنّها تُسوّغ نفيهم اتّصاف الباري جلّ وعلا بهذه الصفات..

وهذه الحججِ لا قيمة لها عند التأمّل؛ إذ هي ﴿ **كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا**﴾[2]..

والحجج التي رأى الأشعريّة أنّها تُسوّغ نفي صفات الله الاختياريّة، هي:

أولا: قالوا: إنّ القابل للشيء لا يخلو عنه ولا عن ضدّه.

فلو جاز اتّصاف الربّ تعالى بالحوادِث، لم يخلُ منها، أو من ضدّها الحادِث أيضاً. وما لم يخل من الحوادِث فهو حادِث.

يقول الباقلاّني[3]: «... وبيّنّا أنّه لا يجوز حدوثها له؛ لأنّ ذلك

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢١٩.

(٢) سورة النور، جزء من الآية ٣٩.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص٣٨٢.

يُوجب أن تكون من جنس صفات المخلوقين، وأن تكون ذات أضداد كصفات المخلوقين، وأن يكون الباري سبحانه قبل حدوثها موصوفاً بما يُضادّها ويُنافيها من الأوصاف، ولو كان ذلك كذلك لوجب قدم أضدادها، ولاستحال أن يكون القديم سبحانه موصوفاً بها في هذه الحال، وأن يوجد منه من ضروب الأفعال ما يدلّ على كونه عالماً قادراً حيّاً. وفي بُطلان ذلك دليلٌ على قدم هذه الصفات، وأنّ الله سبحانه لا يجوز أن يتغيّر بها ويصير له حكم لم يكن قبل وجودها، إذ لا أول لوجودها»[1].

وهذا التعليل الذي أورده الباقلانيّ في نفي الصفات الاختياريّة عن الله جلّ وعلا: أحد الشبه التي حدت بالكُلاّبيّة، والأشعريّة، والماتريديّة إلى نفي هذه الصفات..

وقد علّلوا ذلك: بأنّه تعالى لو قبل الاتّصاف بهذه الصفات، لقبل الاتّصاف بأضدادها أيضاً؛ لأنّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه. وضدّ الحادِث حادِث؛ فيلزم أن يكون الله محلاً للحوادِث، وما لم يخل من الحوادِث فهو حادِث..

يقول الإيجي[2]: «ولو قام الحادِث بذاته ـ تعالى ـ لم يخلُ عنه وعن ضدّه. وضدّ الحادِث حادِثٌ، وما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث.

وهذا ينبني على أربع مقدّمات:

الأولى: أنّ لكلّ صفة حادثة ضِداً.

الثانية: ضِدُّ الحادِث حادِثٌ.

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٢٤٥.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٦١.

الثالثة: الذات لا تخلو عن الشيء وضِدِّه.

الرابعة: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»[1].

ويقول السنوسي[2]: «يتعيّن أن تكون هذه الصفات كلّها قديمة؛ إذ لو كان شيء منها حادِثاً، للزم أن لا يعرى عنه، أو عن الاتّصاف بضدّه الحادِث. ودليل حدوثه: طريان عدمه؛ لما علمت من استحالة عدم القديم»[3].

فنَفَوْا الصفات الاختياريّة بحُجّة أنّها لو قامت بالباري ـ جلّ وعلا ـ للزم أن لا يخلو عنها ـ وقت قيامها به ، أو عن ضِدّها ـ قبل قيامها به. وهذا دليلٌ على حدوثها؛ إذ القديم لا ينعدم، أمّا الحادِث: فطريان عدمه دليلٌ على حدوثه[4].

وحدوثها يدلّ على استحالة قيامها بالله تعالى ـ على حدّ قولهم؛ لأنّ ما لا يخلو عن الحوادِث: فهو حادِث.

ثانيا: قالوا: لو كانت هذه الصفات الاختياريّة صفاتِ كمالٍ ـ والله كان فاقِداً لها قبل حدوثها: للزم عَدَمُ الكمالِ لله قبل اتّصافه بها. وإن كانت صفات نقص: وَجَبَ تنزيه الربّ تبارك وتعالى عنها.

يقول الإيجي: «صفاته تعالى صفات كمال، فخلوّه عنها نقص»[5].

ثالثا: قالوا: لو كان الله تعالى قابلاً لحلول الحوادِث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، ولو كان قابلاً لها في الأذل، للزم وجود حوادِث لا أوّل

---

(١) المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٧.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦٤.

(٣) شرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص ٢٠٤.

(٤) انظر شرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص ٢٠٥.

(٥) المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٦.

لها، وهذا مُحال..

يقول الغزالي[1]: «إذا قدّرنا قيام حادِث بذاته، فهو قبل ذلك: إمّا أن يتّصف بضدّ ذلك الحادِث، أو بالانفكاك عن ذلك الحادِث. وذلك الضدّ أو ذلك الانفكاك: إن كان قديماً استحال بُطلانه وزواله؛ لأنّ القديم لا يُعدم، وإن كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة، وكذا قبل ذلك الحادِث حادِث يؤدي إلى حوادِث لا أوّل لها، وهو مُحال»[2].

ويقول الإيجي: «لو جاز قيام الحادِث لجاز أزلاً، واللازم باطل. أمّا الملازمة: فلأنّ القابلية من لوازم الذات، وإلاّ لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي. وأيضاً: فتكون القابليّة طارئة على الذات؛ فتكون صفة زائدة، ويلزم التسلسل. وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها، فتدوم بدوامها. والذات أزليّة، فكذا القابليّة، وهي تقتضي جواز اتّصاف الذات به أزلاً؛ إذ لا معنى للقابليّة إلا جواز الاتّصاف به. وأمّا بُطلان اللازم: فلأنّ القابليّة نسبة تقتضي قابلاً ومقبولاً. وصحتها أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً، فيلزم صحة وجود الحادِث أزلاً»[3].

وهذه الشبهة استُعملت عند الأشعريّة في نفي أفعال الله المتعدية؛ كصفة الخلق مثلاً.

فقد قالوا: لو كان الله خالقاً بخلق يقوم به:

---

(١) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٢.

(٣) المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٦. وانظر: أبكار الأفكار للآمدي ٢/ ٣٤٩. وشرح السنوسية الكبرى للسنوسي ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩.

١ ـ للزم إن كان الخلق قديماً: قِدم المخلوق ، وهذا مُحال .

٢ ـ أو للزم إن كان الخلق حادِثاً: أن تقوم به الحوادِث. ثمّ ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر، . . وهكذا، فيلزم التسلسل، وهو باطلٌ أيضاً.

لذا نَفَوْا أفعال الله المتعدية، وقالوا بقِدَم صفة الخلق دون المخلوق، وربطوا بين الخلق والمخلوق بصفة الإرادة ذات التعلّقين: الصلوحي والتنجيزي؛ فقالوا: إنّ الإرادة قديمة، مع أنّ المراد مُحدَثٌ[1].

رابعا: قالوا: قيام الحوادِث به ـ جل وعلا ـ أفولٌ وتغيّر، والله منزّهٌ عن الأفول والتغيّر.

يقول الشهرستاني[2]: «لو قامت الحوادِث بذات الباري سبحانه وتعالى لاتّصف بها بعد أن لم يتّصف، ولو اتّصف لتغيّر، والتغيّر دليلُ الحدوث؛ إذ لا بُدَّ من مُغيِّر»[3].

ثمّ حقّق الشهرستاني المقدّمة الأولى؛ وهي قوله: «لو قامت الحوادِث بذات الباري سبحانه وتعالى لاتّصف بها بعد أن لم يتّصف»، فقال: «وتحقيق المقدّمة الأولى: أنّ معنى قيام الأعراض بمحالّها: كونها أوصافاً لها؛ كالعلم إذا قام بجوهر، وُصِف الجوهر بأنّه عالم، وكذلك سائر المعاني والأعراض. . »[4].

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٢٨.
وقد تقدّم الكلام عن الإرادة القديمة وتعلّقاتها عند الأشعريّة، فلتراجع ص٧٩من هذا الجزء.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٤٢.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١٥.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١٥.

وحقّق المقدّمة الثانية، وهي قوله: «ولو اتّصف لتغيّر»، فقال: «وإذا تحقّق كونه وصفاً له بعد أن لم يكن موصوفاً به، فقد تحقّق التغيّر. والتغيّر: خروج شيء إلى غير ما كان عليه، ولا يُشترط فيه بُطلان صفة وتجدّد صفة، فإنّه إذا كان خالياً من صفات، ثمّ اعتراه صفات، فقد تغيّر عمّا كان عليه»[1].

ثمّ قرّر النتيجة التي قدّمها، وهي: «التغيّر دليلُ الحدوث؛ إذ لا بُدّ من مغيِّر»[2].

ولم يستند الشهرستاني في نفي قيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى إلاّ إلى هذه الشبهة، فقد ارتأى أنّها تُغني عن غيرها من الشبه، وتكفي في نفي صفات الربّ الاختياريّة[3].

وهذه الشبهة مقرّرة في كتب الأشعريّة في معرض تصحيحهم لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، مستدّلين على ذلك بقول الخليل إبراهيم عليه السلام: ﴿ **لا أُحِبُّ الآفِلِين** ﴾[4]، مدّعين أنّ الأفول والتغيّر من سمات الحوادِث، والله منزّه عن ذلك[5].

واشتراك أكثر فرق المبتدعة بهذا الاستدلال ـ قصة الخليل عليه السلام ـ استدعى إفرادها بمبحث مستقل[6].

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١٥.
(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١٥.
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/١٥٨.
(٤) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.
(٥) سيأتي ذلك مفصّلاً ـ إن شاء الله.
(٦) انظر ص ٤٣١ من هذا الجزء.

فقد استدلّ الأشعريّة والماتريديّة بقول الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِين ﴾[1] على نفي الصفات الاختياريّة، وعلى تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام..

واستدلّ المعتزلة بهذا القول على نفي أن يكون الله تعالى جسماً.

والردّ سيكون واحداً ـ بعون الله تعالى ـ على استدلال فرق المبتدعة هذا..

*****

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

المبحث الرابع

دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة.

المطلب الثانى: وجه استدلال الماتريديّة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم فى الصفات

المطلب الأول

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند الماتريديّة

لقد عاصر الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) أبا الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، وتلقّف الاثنان معتقد ابن كُلاّب عن تلاميذه آنذاك.

فقد وردا المورد نفسه، وصدرا عنه أيضاً..

وبطبيعة الحال فإنّ الخصم الذي جادلاه وتصدّيا له واحدٌ؛ وهم المعتزلة..

وكما لم يَخْرج الأشعريّ من المعمعة سالماً، كذلك حصل مع الماتريديّ..

إلاّ أنّ موافقة الماتريديّ للمعتزلة كانت أكثر، ويُعزى سبب ذلك إلى تسريح الماتريديّ لعقله، وإعطائه من السلطة أكثر ممّا أعطاه الأشعريّ[1]..

ومن الأمور التي وافق فيها الماتريديّ المعتزلة ـ وخاصّة إبراهيم بن سيّار النّظّام[2] ـ دليل الأعراض وحدوث الأجسام[3]..

---

(١) سيأتي بيان ذلك ـ إن شاء الله ـ عند توجيه استدلال الماتريدي بدليل الأعراض على مذهبه في الصفات.

(٢) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٤٨.

(٣) انظر: كتاب «الانتصار» للخياط المعتزلي ص ٤٦ ـ ٤٧. و«مقدّمة الدكتور فتح الله خليف» على كتاب التوحيد للماتريدي ص ٣٠. و«النظّام وآراؤه الكلاميّة والفلسفية» للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٥٤ ـ ٦١. و«نماذج من الحكمة الدينيّة للمسلمين» (الفرق الكلاميّة) للدكتور سامي نصر لطف جـ١ ص ٢٩٦. و«تاريخ الفرق الإسلاميّة ونشأة علم الكلام عند المسلمين» لعليّ مصطفى الغرابي ص ٢٠٣.

فقد حصر الماتريدي معرفة الله وإثبات وجوده بهذا الدليل[1]، وتبعه على ذلك بقيّة الماتريديّة[2].

وزعموا كلهم:

١ ـ أنّ إثبات الصانع لا يُعرف إلا بالنظر المفضي إلى العلم بإثباته..

٢ ـ وبعد النظر تبيَّن لهم أنّ العلم بإثبات الصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوث العالم..

٣ ـ وقالوا: إنّ إثبات حدوث العالم لا يمكن إلا بإثبات حدوث الأجسام؛ إذ العالَم ينحصر في الأجسام، وأجزائها، وأعراضها.

٤ ـ ويُعلم حدوث الأجسام بلزومها للأعراض؛ التي هي الصفات، أو لبعضها؛ كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهي التي تُعرف بالأكوان.

وتقرير هذا ـ عندهم ـ يحتاج إلى أربع مقدّمات:

أ ـ إثبات الأعراض التي هي الصفات أوّلاً.. أو إثبات بعضها؛ كالأكوان؛ التي هي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ب ـ إثبات حدوث الأعراض ثانياً..

ج ـ إثبات امتناع خلوّ الأجسام عن الأعراض؛ بإثبات أنّ الجوهر قابلٌ لها، وأنّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه..

د ـ إثبات امتناع حوادث لا أوّل لها رابعاً..

وإثبات حدوث الأجسام بامتناع حوادث لا أوّل لها مبنيٌّ على

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي ص ٢٣١، ٢٣٣.

(٢) سيأتي كلامهم في ذلك مفصّلاً بإذن الله.

مقدّمتين أساسيّتين:

١ - المقدّمة الأولى: امتناع خلوّ الجسم عن الأعراض التي هي الصفات.. حيث زعم أنّ الأجسام لا تخلو عن أعراض حادثة وصفات وأفعال تعتقب عليها، ولا تتقدّم عليها..

٢ - المقدّمة الثانية: ما لا يخلو عن الحوادث، ولم يسبقها، فهو حادث..

وهاتان المقدّمتان: أكّدهما الماتريديّ في كتابه «التوحيد»:

فبدأ في تقرير المقدمة الأولى، مبيّناً أنّ الأجسام لا تخلو عن الأعراض، أو بعضها؛ كالأكوان؛ فالجسم لا يخلو عن حركة، أو سكون، أو اجتماع، أو تفرّق، أو زيادة، أو نقصان[1]، «وهُنّ حوادث بالحسّ والعقل؛ إذ لا يجوز اجتماع الضدين، فثبت التعاقب، وفيه الحدث»[2].

ثمّ شرع في تقرير المقدّمة الثانية، موضّحاً أنّ ما لا يسبق الحوادث، فهو حادث، فقال: «وجميع الحوادث تحت الكون بعد أنْ لم تكن، فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها»[3].

فالجسم لا يخلو عن حوادث تتعاقب عليه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وعلى منوال الماتريدي نسج من جاء بعده من أبناء طائفته.

ولعلّ أفضل من شرح الدليل بعد الماتريديّ - في نظري - أبو المعين

---

(١) انظر كتاب التوحيد للماتريدي ص ١٢ - ١٣.

(٢) كتاب التوحيد للماتريدي ص ١٣.

(٣) كتاب التوحيد للماتريدي ص ١٣.

النسفي[1] (ت ٥٠٨هـ)؛ فقد اتسمت طريقته في الشرح بالترتيب، والتفصيل، مع البعد عن التطويل الممجوج.

ويمكن التقديم لشرحه دليل الأعراض، بما ذكره صاحب العقائد النسفيّة[2] في قوله: «والعالم بجميع أجزائه محدَثٌ، إذ هو أعيان وأعراض.

فالأعيان: ما له قيام بذاته، وهو: إمّا مُركّبٌ، وهو الجسم. أو غير مُركّبٍ، وهو الجوهر؛ وهو الجزء الذي لا يتجزّأ.

والعرض: ما لا يقوم بذاته، ويَحدُثُ في الأجسام والجواهر؛ كالألوان، والأكوان، والطعوم، والروائح»[3].

أمّا عن شرح أبي المعين لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، فيتّضح في كتابه التمهيد، أكثر من كتبه الأخرى، وهو كأسلافه: يبدأ بإثبات الأعراض أولاً، ثمّ إثبات حدوثها ثانياً، ثمّ إثبات عدم خلوّ الجواهر عن الأعراض، وعدم تقدّمها عليها ثالثاً، وفي الأخير يتوصّل إلى أنّ ما لا يخلو عن الأعراض، وهي حادثة، ولم يتقدّمْها، فهو حادث.

---

(١) هو ميمون بن محمد المكحولي، الملقّب بـ «أوحد الدين». إمام من أئمة الماتريدية، يُعدّ بينهم كالباقلاني والغزالي بين الأشعريّة. له تصانيف كثيرة في نصرة مذهبه؛ منها التمهيد، وتبصرة الأدلة، وغيرهما. توفي سنة ٥٠٨هـ. (انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي ٣/ ٥٢٧. وتاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا ص ٧٨.

(٢) هو أبو حفص عمر بن محمد النسفي، الملّقب عند الماتريديّة بـ «مفتي الثقلين»، إمام من أئمة الماتريديّة، وهو صاحب «العقائد النسفيّة»؛ الذي يُعدّ من أهمّ المصادر عند الماتريديّة. توفي سنة ٥٣٧هـ. (انظر: مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ١/ ١٢٣. والجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة لعبد القادر القرشي ٢/ ٦٥٧. وتاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا ص٤٧).

(٣) العقائد النسفيّة لأبي حفص النسفي ص ٢٠.

يقول أبو المعين النسفي:

دليل ثبوت الأعراض: أنّ الجوهر قد يكون ساكناً، ثمّ يتحرّك، وهكذا على القلب[1].

ولو لم تكن الحركة والسكون معنيَيْن وراء ذات الجوهر، بل لو كانا راجعين إلى ذاته[2]، لكان في الأحوال أجمع ساكناً متحركاً لوجود ذاته الموجب لهما، ولمّا اختص كل صفة بحالة على حده ثبتت الأعراض»[3].

وبرهان النسفي هذا في إثبات الأعراض، موافقٌ تمام الموافقة لبرهان عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ) في إثباتها[4]؛ فقد أرجعا إثبات الأعراض إلى معنى وراء ذات الجوهر، لا إلى الذات نفسها، وبيّنا أنّها لو كانت إلى الذات، لكان الجوهر متحركاً ساكناً أبداً، فيجتمع فيه الضدّان اللذان يستحيل اجتماعهما.

وهذا يُثبت أنّ المعتزلة هم أسلاف الماتريديّة، وغيرهم من أهل الكلام، وعنهم تلقَوْا هذا الدليل.

وقد سلك أبو المعين النسفي أيضاً مسلك المعتزلة في إثبات حدوث الأعراض، فقال:

«**ثم الأعراض كلها حادثة**: عُرف حدوث بعضها بالحسّ والمشاهدة، وبعضها بحدوث أضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل؛ فإنها لما قبلت العدم، دلّ أنها كانت حادثة؛ إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز، فأما القديم؛ وهو واجب الوجود لذاته، فيكون مستحيل

---

(١) أي هكذا على قلب العبارة؛ بمعنى: يكون متحركاً، ثمّ يسكن.

(٢) بمعنى أنّ الذات هي المؤثّرة. ولا يُتصوّر وجود ذاتٍ تخلو عن حركة أو سكون.

(٣) التمهيد لأبي المعين النسفي ص ٤.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ٩٨ ـ ٩٩.

العدم، فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث»[1].

فالجسم المجتمع إذا افترق، فما كان فيه من الاجتماع، فهو زائلٌ بطريق العدم. فحدوث ضدّه ـ أي ضدّ الاجتماع، وهو الافتراق بزواله ـ أي بزوال الاجتماع، دليلٌ على حدوث هذه الأكوان؛ من اجتماع وافتراق وحركة وسكون.

وهذه الأكوان هي بعض الأعراض. وحدوث البعض دليلٌ على حدوث الكُلّ.

وهذا البرهان الذي سلكه النسفي مطابقٌ تماماً لبرهان عبد الجبار المعتزلي، وإن كان برهان الأخير ـ أعني عبد الجبار ـ أوسع منه شرحاً، وأوضح عبارة[2].

أمّا إثبات امتناع خلوّ الجواهر عن الأعراض، فقد نهج فيه أبو المعين النسفي منهج المعتزلة نفسه، فقال:

«وإذا كانت الأعراض كلها محدَثة: يستحيل خلوّ الجواهر عنها؛ إذ وجود جوهرين غير متفرقين ولا مجتمعين، وتوهّم جسم في مكان واحد في حالة البقاء، غير متحرك ولا ساكن محال. وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل، كما يحيل اجتماع المتضادّات في محل واحد في وقت واحد»[3].

فلو جاز خلوّ الجوهر عن هذه المعاني، لجاز أن يخلوَ عنها الآن، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلوّ؛ «وهذا يُوجب لو أخبرنا مخبر بأنّ في أقصى بلاد العالم جسماً ليس بمجتمع ولا مفترق ولا متحرك ولا ساكن

(١) التمهيد لأبي المعين النسفي ص ٤.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣) التمهيد لأبي المعين النسفي ص ٤ ـ ٥.

أن نصدقه، والعلوم خلافه، فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو عن الأكوان في وقتٍ من الأوقات»[1].

فالجواهر يستحيل خلوّها عن الأعراض.

وأمّا النتيجة التي توصّل إليها النسفي؛ فهي عينها التي توصّل إليها من سبقه، ومن أتى بعده؛ من الجهميّة والمعتزلة ومن وافقهم، مع تنوّعٍ في عباراتهم.

فما لا يخلو عن الحوادث، وما لم يسبق الحوادث: فهو حادث.

يقول أبو المعين النسفي:

«**وإذا استحال خلوّ الجواهر عنها**[2]**، استحال سبق الجواهر عليها**، لما أنّ في السبق الخلوّ، والخلوّ محال، فكان السبق مُحالاً. فإذن لم تسبق الجواهر الأعراض، وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة؛ لمشاركته المحدَث فيما كان لأجله محدَثاً، وهو أنّ لوجوده ابتداءً»[3].

فإذا لم يَخْلُ الجوهر من هذه الحوادث، ولم يتقدّمها، فحظّه في الوجود كحظّها؛ فهو مُحدَثٌ مثلها[4].

وبنحو هذه المقولة، قال أبو البركات النسفي[5]، موضحاً أنّ طريان

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ١١٢.

(٢) أي عن الأعراض.

(٣) التمهيد لأبي معين النسفي ص ٥.

(٤) انظر لترى الموافقة بين الماتريدية وبين المعتزلة: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص١٤٤.

(٥) هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، إمام من أئمة الماتريديّة، ويُلَقّب عندم بـ «حافظ الدين». له كتاب «التفسير». توفي سنة ٧١٠هـ. (انظر: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة لعبد القادر القرشي٢/ ٢٤٩. وتاج التراجم لقاسم بن قطلوبغا ص٣٠. وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ٤٦٤).

«العرض المحدَث في الجواهر يدلّ على حدوث الجواهر؛ لأنّ جوهراً ما لا ينفكّ عن عرض حادث، وما لا يخلو عن الحادث، فهو حادث»[1].

وحدوث الجواهر «يدلّ على محدثها، وذا قديم، وإلا لاحتاج إلى مُحدِث آخر، إلى ما لا يتناهى»[2] ويمتنع وجود حوادث لا أوّل لها[3].

وعلى هذه الطريقة التي ابتدعها ـ في الإسلام ـ الجهميّة، والمعتزلة، سار الماتريديّة كلُّهم، مثبتين حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأنّها لا تخلو من الأعراض الحادِثة..

وقد تقدّم أنّه الدليل المعتمد عندهم دون سواه؛ حتى إنهم لم يلتفتوا إلى غيره من الأدلّة[4].

---

(١) تفسير النسفي لأبي البركات ١/ ٢٠٠.

(٢) تفسير النسفي لأبي البركات ١/ ٢٠٠.

(٣) وقد تقدّم برهان ذلك عند الأشعريّة.

وانظر من كتب الماتريديّة: الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقندي ص٤١٠ـ٤١٧، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٢/ ١٢٠ـ١٣٦؛ فقد وضّحا امتناع حوادث لا أوّل لها، بنحو توضيح الأشعريّة المتقدّم، فمنعا مثلهم التسلسل في الآثار ـ وجود حادث قبل حادث ـ في الماضي، وطبّقا برهان القطع والتطبيق للبرهنة على امتناع حوادث لا أول لها.

(٤) انظر من مصادرهم ـ إضافةً إلى ما تقدّم:

أ ـ أصول الدين لأبي اليسر البزدوي (ت٤٩٣هـ) ص١٤ ـ ١٥.

ب ـ تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ) ـ مخطوط ـ ق٣٢ ـ ٣٣.

جـ ـ البداية من الكفاية في الهداية لنور الدين الصابوني (ت٥٨٠هـ) ص١٩ ـ ٢٠.

د ـ الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقندي (ت ٦٠٠هـ) ص٣٩٩ـ٤١٧.

هـ ـ شرح المواقف للجرجاني (ت٨١٦هـ) ٨/ ١ـ١٥.

و ـ المسايرة للكمال بن الهمام (ت٨٦١هـ) ص١٧ـ١٨، ٢٠ـ٢١.

ز ـ إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي (ت١٠٩٨هـ) ص٨٢ـ٩٤.

وقد توصلّ الماتريديّة إلى النتيجة نفسها التي توصلّ إليها أسلافهم من الجهميّة والمعتزلة، ومن تبعهم من الأشعريّة الكلاّبيّة، وهي: أنّ مالا يخلوا عن الحوادث، أو ما لا يسبق الحوادث، فهو حادث.

وسيأتي إن شاء الله ـ في المطلب التالي ـ عند توجيه استدلالهم بهذا الدليل على مذهبهم في الصفات، كيف عطلّوا ـ لأجله ـ الباري جلّ وعلا عن أكثر صفاته.

*****

المطلب الثاني

وجه استدلال الماتريديّة

بدليل الأعراض وحدوث الأجسام

على مذهبهم في الصفات

*** تقدّم الكلام عن معاصرة أبي منصور الماتريديّ لأبي الحسن الأشعريّ، وتلقّيهما الاعتقاد معاً عن تلاميذ ابن كُلاّب..**

ولا يبعد معتقد أبي منصور الماتريديّ عن معتقد أبي الحسن الأشعريّ - في طوره الثاني - كثيراً؛ إذ العوامل التى قرّبت بين معتقديهما كثيرة، أذكر منها:

١- وحدة المورد: إذ كلا الرجلين أخذا المعتقد عن تلاميذ ابن كُلاّب.

٢- وحدة المنهج: وكلا الرجلين انطلقا في ردودهما من مناهج أهل الكلام، ولم ينطلقا من منطلق منهج السلف - رحمهم الله - من الكتاب والسنّة.

٣- الاشتراك في الردّ على المعتزلة: إذ أنّ الماتريدي خصمٌ لدود للمعتزلة، مثل معاصره الأشعريّ، وقد تصديا للمعتزلة، وخالفاهم في مسائل مشهورة.

٤- تشابه التأثّر بالمعتزلة: إذ وافق كل واحد من الرجلين المعتزلة في بعض أصولهم الكلاميّة، والتزم لوازمها؛ فبدت أقواله غير منسجمة مع مذهب السلف ، سيّما في صفات الله تعالى.

ويتّضح هذا في موافقة الرجلين - كسلفهما ابن كلاّب - للمعتزلة

والجهميّة في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، والأصل الذي تضمنّه: (ما قامت به الحوادِث لا يخلو منها وما لا يخلو من الحوادِث فهو حادِث).

وقد تقدّم تلقّف الماتريديّ، وأتباعه لهذا الدليل، وشرحهم له.

والكلام ها هنا عن توجيه استدلالهم به على نفي صفات الله تعالى.

ولبيان ذلك قسّمت هذا المطلب إلى مسائل.

*****

المسألة الأولى: وجه استدلال الماتريدي وأتباعه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في أفعال الله الاختياريّة:

لم يُفرّق الماتريديّة بين صفات الذات، والصفات الفعليّة المتعدية؛ كالخلق، والرِّزْق، والإحياء، والإماتة، والإحسان، ونحو ذلك.. وقالوا بأزليّة الجميع؛ فالصفات الفعليّة المتعدية ـ عندهم ـ أزليّة، كصفات الذات، سواءً بسواء.

وفي ذلك يقول قائلهم[1]:

* صفات الذات والأفعال طراً قديمات مصونات الزوال[2] *

والماتريديّة في هذا الباب ـ في أفعال الله تعالى ـ يختلفون عن الأشعريّة، ويبدو اختلافهم هذا في الفروق التالية:

١ ـ أفعال الله تعالى ليست قديمةً عند الأشعريّة[3].

أفعال الله تعالى قديمة عند الماتريديّة[4].

---

(١) صاحب متن بدء الأمالي: علي بن عثمان الأوشي الفرغاني. ماتريديّ يلقّب بإمام الحرمين. توفي سنة ٥٦٩هـ.

ومتن بدء الأمالي من المتون التي ركّزت على الإيضاح الموجز للعقيدة الماتريدية. وقد اهتمّ الماتريديّة بهذا المتن، وشرحوه عدّة شروح، منها شرح الملا علي القاري الموسوم بـ «ضوء المعالي شرح بدء الأمالي».

(انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة ٢/ ١٠٩٠. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ٢/ ١٢٧. والجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي ٢/ ٥٨٣).

(٢) ضوء المعالي شرح بدء الأمالي لملا علي القاري ص٢٥. وانظر نثر اللآلئ على نظم الأمالي لعبد الحميد الآلوسي ص٢٨.

(٣) انظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للقاني ص٨٩.

(٤) انظر المصدر نفسه ص٧٥، ٨٩.

٢ ـ أفعال الله تعالى هي تعلّقات القدرة التنجيزيّة الحادثة[1] عند الأشعريّة[2].

أفعال الله تعالى مندرجة تحت صفة التكوين القديمة عند الماتريديّة[3].

٣ ـ التكوين ليس صفةً عند الأشعريّة، بل هوأمر اعتباري يحصل من نسبة المؤثّر إلى الأثر، وهو من تعلّقات القدرة التنجيزيّة الحادِثة. فالقدرة قديمة ـ عندهم ، والتكوين حادِثٌ.

أما عند الماتريديّة: فالتكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، يُوجِد بها، ويُعدِم بها. لكن إن تعلّقت بالوجود تُسمّى إيجاداً، وإن تعلّقت بالعدم تُسمّى إعداماً، وإن تعلّقت بالحياة تُسمّى إحياءً، وهكذا[4]. .

فالقدرة والإرادة القديمتان ـ عند الأشعريّة ـ تشبهان في تعلّقاتهما صفة التكوين القديمة عند الماتريديّة ؛ إذ القدرة والإرادة عند الأشعريّة هما مبدأ الإيجاد، بينما مبدأ الإيجاد عند الماتريديّة: صفة التكوين.

وقد أشار إلى هذا: أبو عذبة[5] في كتابه: «الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة»[6]، فقال: «مبدأ الإيجاد عند الماتريديّة هو صفة

---

(١) الحادِثة ليس نعتاً للقدرة، بل نعت للتعلّقات، أما القدرة فهي قديمة عند الأشعريّة.

(٢) انظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للقاني ص٧٥.

(٣) انظر المصدر نفسه ص٧٥، ٨٩.

(٤) انظر تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للقاني ص٧٥.

(٥) الحسن بن عبد المحسن. أحد متكلّمي الأشعريّة. توفي بعد سنة ١١٧٢هـ.
(وانظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ٢٩٩. وإيضاح المكنون له ١/ ٥٩٣. والأعلام للزركلي ٢/ ١٩٨).

(٦) وقد فرغ من تصنيفه سنة ١١٧٢هـ، كما في إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ٥٩٣.

التكوين، وعند الأشعريّة هو صفة القدرة والإرادة»[1].

٤ ـ وأكثر ما يظهر الاختلاف بين الأشعريّة والماتريديّة في هذا الباب ـ أفعال الله تعالى: في مسألة الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، والتكوين والمكوَّن. .

فالأشعريّة ـ كلُّهم ـ يقولون: الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، والتكوين هو المكوّن:

والفعل ـ عندهم ـ عين المفعول ـ وهو حادث ـ من غير أن تقوم بالربّ تعالى صفة الفعل الأزليّة. وكذا الخلق ـ عندهم ـ عين المخلوق ـ وهو حادِث ـ من غير أن تقوم بالربّ تعالى صفة الخَلق الأزليّة، بل مردّ ذلك إلى صفتَيْ الإرادة والقدرة الأزليّتَيْن ذواتا التعلّقين[2].

وقد تقدّم أنّ الذي حدا بهم إلى ذلك أمران:

الأول: فرارهم من نسبة قيام الحوادِث بذات الله ـ بزعمهم ـ إذ لو كان الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول ـ والمخلوق والمفعول حادِثان ـ لقامت الحوادِث بذات الله تعالى. وهذا مناقض لدليل الأعراض وحدوث الأجسام.

الثاني: قولهم بقدم الصانع، وحدوث العالَم: إذ القول بقدم قيام صفة الفعل بالله ـ تعالى ـ يلزم منه ـ عندهم ـ قِدم المفعول. لذلك قالوا بحدوث المفعول، من غير أن تقوم بذات الله ـ جلّ وعلا ـ صفة الفعل الأزليّة؛ إذ الفعل عين المفعول.

وكلا الأمرين غامضان، وهما متشابكان، لا ينفكّ أحدهما عن صاحبه. .

(١) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة ص٤١.

(٢) تقدّم الكلام عنها ص٧٩، ٨٠.

فصفة الخلق ـ مثلاً ـ أزليّة؛ كصفة الوجه واليدين، لكنّها لم تقم بالله تعالى، ولا تقوم به ـ عندهم ـ يُوصف بها، من غير أن تقوم به:

ـ إذ لو قامت أزلاً: لوجدت معه حوادِث قديمة، وهذا يُبطل القول بحدوث العالم.

ـ ولو قامت به بعد ذلك: لقامت به الحوادِث، فكان محلاً لها، وهذا يُخالف دليل الأعراض وحدوث الأجسام، والأصل الذى تضمّنه: (ما لا يخلو عن الحوادِث، فهو حادِث).

والتفريق حاصلٌ ـ عند الأشعريّة ـ بين وصف الله نفسه ـ جلّ وعلا ـ بهذه الصفة، وحصول أثرها؛ فالوصف قديم، وحصول الأثر حادِثٌ من غير قيام لهذا الوصف بالله تعالى[1].

وقد حاول الأشعريّة الخروج من هذه المتاهة بقولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول.

إلاّ أنّ الماتريديّة كانوا أوضح منهم في هذا الباب: فقالوا: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، والتكوين غير المكوّن، مع قولهم بأزليّة صفات الأفعال المتعدية؛ كالخلق، والإحياء، والرزق، وغير ذلك، وإن كان المفعول منها حادِثاً.

يقول الماتريدي: «والأصل أنّ الله إذا أطلق الوصف له، وُصِف بما يُوصف من الفعل والعلم ونحوه، ويلزم الوصف به في الأزل. وإذا ذُكر معه الذي هو تحت وصفه من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكوَّن، يُذكر فيه أوقات تلك الأشياء؛ لئلاً يُتوهّم قِدم تلك الأشياء»[1].

---

(١) انظر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٢٩٩.

(٢) التوحيد للماتريديّ ص٤٧.

فهو يُفرّق بين الفعل والمفعول، مع قوله بأزليّة صفة الفعل.

وقد وضّح طريقته في ذلك، وردّ على من زعم أنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1]. فقال: «ثمّ الآية تردّ على من يقول: بأنّ خَلْقَ الشيء هو ذلك الشيء نفسه؛ لأنّه قال: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾؛ ذكر «قضى»، وذكر «أمراً»، وذكر «كن فيكون». ولو كان التكوين والمكوَّن واحداً، لم يحتج إلى ذكر «كن» في موضع العبارة عن التكوين. فالـ«كن» تكوينه، «فيكون» المكوَّن. فيدلّ أنّه غيره»[2].

وكذا ذكر أبو اليسر البزدوي[3] أنّ التكوين غير المكوَّن، فقال: «وإذا قلنا إنّ التكوين والمكوَّن واحد: فقد نقضا ما أجمعنا عليه، وأنكرنا ما أقررنا به؛ فإنّ فيه إنكار الفعل أصلاً، فدلّ الإجماع على أن التكوين غير المكوَّن..»[4].

وهذا الأمر ـ أي التكوين غير المكوّن ـ محلّ إجماع عند الماتريديّة[5].

وصفة التكوين هذه قديمة أزليّة عند الماتريديّة؛ يقول الماتريديّ: «ثمّ

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية: ١١٧.

(٢) تأويلات أهل السنة للماتريدي ص٢٣٤.

(٣) هو محمد بن محمد البزدوي القاضي، الملقّب بـ «صدر الإسلام». من أعيان الماتريديّة، وكبار علمائهم. وكتابه أصول الدين من أهم مصادرهم. توفي سنة ٤٩٣هـ.
(انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي٤/ ٩٨. ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢/ ١٦٥. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ٢/ ٧٧)

(٤) أصول الدين لأبي اليسر البزدوي ص٦٩.

(٥) انظر: التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص٢٩. والعقائد النسفيّة لعمر النسفي ص ٢٢. وشرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص٣٢، ٣٣. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٢١.

لا يخلو التكوين: إمّا أن لم يكن، أو كان في الأزل. فإن لم يكن فحدث؛ فإمّا أن حدث بنفسه: ولو جاز ذلك في شيء، لجاز في كلّ شيء. أو بإحداث آخر: فيكون إحداث بإحداث، إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد. ثَبَتَ أنّ الإحداث والتكوين ليس بحادِث، وأن الله تعالى موصوفٌ في الأزل أنّه محدِثٌ مكوِّنٌ، ليكون كلّ شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه»[1].

ويقول ملاّ علي القاري[2]: «أنّ التكوين إن حَدَثَ بالتكوين: فهو تكوين محتاج إلى تكوين؛ فيؤدي إلى التسلسل، وهو باطل. أو ينتهي إلى تكوين قديم، وهو الذي ندّعيه. أو لا بتكوين أحد؛ ففيه تعطيل الصانع.. والحاصل: أنّا نقول: التكوين قديم..»[3].

إذاً: «التكوين صفة لله تعالى أزليّة؛ وهو تكوينه للعالَم ولكلّ جزء من أجزائه لوقت وجوده»[4]؛ فالشيء يكون في الوقت الذي يُريد الله تعالى كونه فيه.

أمّا المكوَّن: فهو حادِث عند الماتريديّة؛ يقول ملا علي القاري:

---

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي ص٢٣٤.

(٢) هو علي بن سلطان محمد، أبو الحسن الهروي المكي، المعروف بملا علي القاري. من أئمةالماتريديّة، وكبار علماء الحنفيّة المتأخّرين. توفي سنة ١٠١٤هـ.
(انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة ٢/ ١٠٩٠، ١٢٨٧، ١٣٦٤، ١٨٥٩. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادى ١/ ٧٥١. والأعلام للزركلي ٥/ ١٣. ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٧/ ١٠٠).

(٣) شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٢١.

(٤) العقائد النسفيّة لعمر بن محمد النسفي ص٢٢. وانظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص١٦ـ١٨. وتبصرة الأدلة له ١/ ٣٣٩. والمسامرة شرح المسايرة لابن أبي الشريف ص٨٥. وإشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي ص٢١٣. وشرح الطحاوية للميداني الغنيمي ص٥٧. والروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة لأبي عذبة ص٤٠.

«والحاصل: أنّا نقول: التكوين قديم، والمتعلق به هو المكوَّن، وهو حادِث... على أنّ التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالَم به في الأزل، بل ليكون وقت وجوده. فتكوينه باق أبداً، فيتعلّق وجود كلّ موجود بتكوينه الأزليّ»[1].

وصفات الله الفعليّة المتعدية ـ عند الماتريديّة ـ ترجع إلى صفة التكوين الأزليّة هذه؛ فقد نفَوْا تجدّد الفعل، ونفَوْا تعلّقه بمشيئة الله تعالى وإرادته مُطلقاً. وليس لهم حُجّة في ذلك: إلا امتناع حلول الحوادِث، وامتناع تسلسلها أو دوامها[2].

فالقول بأزليّة صفة التكوين، وأنّ صفات الله الفعليّة مندرجة تحت هذه الصفة، وترجع إليها: قد بُنِيَ على نفي حلول الحوادِث بذات الله تعالى؛ لئلا يكون الله تعالى محلاً للحوادِث ـ بزعمهم ، وقد انبنى ذلك على دليل الأعراض وحدوث الأجسام[3].

هذا عن صفات الله الفعليّة المتعدية.

أمّا الصفات الفعليّة اللازمة؛ كالاستواء، والمجيء والنزول، ونحو ذلك: فقد نفاها الماتريديّة؛ فراراً ـ بزعمهم ـ من حلول الحوادِث بذات الله تعالى؛ إذ الصفات الفعليّة اللازمة ـ كالمتعدية ـ من الصفات الاختياريّة، وقيام الصفة الاختياريّة بالله تعالى: قيام للحوادِث بذات الربّ تبارك وتعالى، وقد تقدّم أنّهم يقولون بامتناع قيام الحوادِث بذات الله تعالى.

---

(١) شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٢١.

(٢) انظر الماتريديّة دراسة وتقويماً لأحمد عوض الله الحربي ص٣٠٣.

(٣) انظر التوحيد للماتريدي ص٥٣، ٦٩. والروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديّة لأبي عذبة ص٣٩ـ٤٣.

ويتّضح نفيهم لقيام الصفات الفعليّة اللازمة بذات الله تعالى في الوقفات التالية:

الوقفة الأولى: في نفيهم لاستواء الله تعالى على عرشه، وعلوّه على خلقه[1]:

قد تقدّم أنّ ابن كلاّب، والكُلاّبيّة، والأشعريّ، وقدماء الأشعريّة: كلّهم على إثبات علوّ الله تعالى فوق خلقه واستوائه جلّ وعلا على عرشه (مع نفي الفعل الاختياريّ عنه تعالى).

أمّا متأخّروهم: فقد أجمعوا على تعطيل الله تعالى عن هذه الصفة، وأوّلوها بما لا يسعفه برهان، ولا تؤيّده حجة..

فالبون شاسع - إذاً، والفرق كبير بين متقدّمي الأشعريّة، ومتأخّريهم.

أمّا عند الماتريديّة: فنفي العلوّ والاستواء وُجِدَ عند رأس المذهب؛ أبي منصور الماتريديّ، وعلى منهجه سار أتباعه من بعده.

ولا يبعد أنّ نفي الاستواء، ونفي غيره من الصفات الفعليّة اللازمة انتقل إلى متأخّري الأشعريّة عن طريق الماتريديّ وأتباعه.

ويُعزى هذا التعطيل المبكّر - في الماتريديّة - إلى إطلاق الماتريديّ العنان لعقله القاصر، وإعطائه قدراً كبيراً من السلطة على معارضة النقل.

فقد فهم الماتريديّ وأتباعه - بعقولهم - أنّه يلزم من إثبات نصوص العلوّ والاستواء على ظاهرها: التجسيم، وأن يكون الله تعالى في جهة، وأن يكون متحيّزاً. وقالوا: إنّ ذلك وصف الخلائق.

فلو كان الله تعالى في جهة: فلا بُدّ - على حدّ زعمهم - أن يكون

---

(١) صفة العلو من الصفات الذاتيّة. والماتريديّة قد قرنوا بينه وبين الاستواء في النفي، ذاكرين الشبهات عينها للصفتين، لذا ذكرته ها هنا.

بينه وبين **الجهة** مسافة مقدّرة، ويتصوّر أن يكون أزيد من ذلك، أو أنقص منه، أو مساويه؛ فلو ساواه أو نقص عنه لكان متناهياً، ولو زاد عليه لكان متحيّزاً[١].

ولو كان سبحانه في جهة:للزم ـ بزعمهم ـ قدم المكان والجهة والحيّز، ولزم كونه تعالى جوهراً، وجسماً محيّزاً، ومركباً، ومحلاً للحوادث[٢].

يقول الماتريديّ: «لو كان العرش الذي قال عزّ وجلّ: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَىْ الْعَرْشِ اسْتَوَىْ**﴾[٣] هو ما فهمه أهل التشبيه من مكان: لم يكن ليجب أن يفهم من الاستواء عليه الاستقرار، وأن يكون لله مكان يُوصف بالكون فيه وعليه؛ لأنّه ليس في كون أحدٍ في مكان وإن جلّ قدره وعظم خطره رفعة ولا نباهة... بل كل منسوب إلى مكان من جهة التمكين فيه والقرار: منسوبٌ إلى استعانة وحاجة منه إليه، جلّ عن ذلك. وعلى أنّه إمّا أن يكون مثله، أو أعظم منه لكان له عديلاً بالعظمة، أو دونه، ومن السخف الجلوس على مكان لا يطمئنّ به، أو يقصر عنه؛ إذ قد يجوز أن يزاد فيه، فيكون أعظم منه، جلّ الله عن هذا الوصف وتعالى، بل كان ولا مكان، فهو على ما كان. يتعالى عن الاستحالة أو التغيّر؛ إذ هو أثر الحدث وأمارة الكون بعد أن لم يكن..»[٤].

---

(١) انظر: كتاب التوحيد للماتريديّ ص٧٠. والبداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين لنور الدين الصابوني ص٤٥، ٤٧. وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ص٤٠. والنبراس للفريهاري ص١٧٨ـ١٧٩.

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٠ـ٢٢. وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ص٤٠. والنبراس للفريهاري ص١٧٨ـ١٧٩.

(٣) سورة طه، الآية: ٥.

(٤) تأويلات أهل السنة للماتريديّ ـ مخطوط ـ ١/ل ١٧٨ ـ الظاهرية. وانظر المصدر نفسه ـ مطبوع ـ ص٤٣٦. وانظر أيضاً نحواً من هذا الكلام في كتاب التوحيد للماتريديّ ص٦٩ـ٧٠.

وقال أبو المعين النسفي[1]: «إنّ صانع العالَم... لا يُوصف بكونه متمكناً في مكان، لما أنّ القول بقدم المكان باطل؛ إذ هو غير متمكن في الأزل...»[2].

فلو قالوا بقدم هذه الصفة: لأدّى ذلك إلى القول بقدم المكان - بزعمهم.

أمّا لو قالوا بحدوثها؛ لأدّى ذلك إلى أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث - بزعمهم، يقول أبو المعين النسفي: «وإذا كان الله تعالى غير متمكن في الأزل، ولا مماس للعرش، فلو تمكّن بعد ما خلق المكان لتغيّر عمّا كان عليه، ولحدثت فيه مماسة. والتغيّر وقبول الحوادث من أمارات الحدث، وهو مستحيل على الله تعالى»[3].

ولو كان الله مستوياً على العرش: **فلا بُدّ - على حدّ زعمهم - أن يكون بينه وبين مكان الاستقرار مسافة مقدّرة**، ويتصوّر أن يكون أزيد من ذلك، أو أنقص منه، أو مساويه؛ فلو ساواه أو نقص عنه لكان متناهياً، ولو زاد عليه لكان متحيّزاً:

يقول أبو المعين النسفي: «ثمّ إنّ الله تعالى لو كان متمكّناً على العرش، لكان الأمر لا يخلو: إمّا إن كان أكبر من ساحة العرش، وإمّا إن كان مثل ساحة العرش لم ينتقص منها ولم يفضل عنها، وإما كان أصغر منها..»[4].

---

(١) تقدمت ترجمته ص١٢٢.

(٢) التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص١٨.

(٣) التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص١٨. وانظر كتاب التوحيد للماتريديّ ص٧٥.

(٤) التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص١٨.

ثمّ بيّن بطلان الافتراضات الثلاثة:

إن كان أكبر من ساحة العرش: كان متبعضاً متجزئاً، وهذا باطل.

وإن كان «مساوياً لساحة العرش، أو أصغر منه، كان محدوداً متناهياً، وهو من أمارات الحدث»[1].

فلا يجوز عند الماتريديّة وصف الله تعالى بالعلوّ ولا الاستواء؛ إذ ذلك من صفات الأجسام، والله تعالى ليس بجسم.

لذلك قالوا عن الله سبحانه وتعالى: «ليس على العرش، ولا على غيره، ولا فوق العرش[2]، ولا فوق العالَم[3]؛ إذ ذلك كله من صفات الأجسام بزعمهم[4].

وقالوا أيضاً: إنّ الله لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا متّصلاً بالعالَم، ولا منفصلاً عنه[5]، ولا فوق العالَم، ولا تحته، ولا يمينه، ولا شماله، ولا خلفه، ولا أمامه، ولا في جهة من الجهات الست[6].

---

(١) التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص١٨.

(٢) أصول الدين لأبي اليسر البزدوي ص٢٨. وانظر ضوء المعالي شرح بدء الأمالي لملا علي القاري ص٢٥.

(٣) انظر أصول الدين للبزدوي ص٣١.

(٤) انظر: التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق٥/ب ـ٦/أ. وعمدة الاعتقاد لحافظ الدين النسفي ـ مخطوط ـ ق٦/أ. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل له١/ ٥٢٤.

(٥) انظر: كتاب التوحيد للماتريديّ ص١٠٧. والدرة الفاخرة للجامي ص٢٠٢. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٣. وشرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص٤٢. وإشارات المرام للبياضي ص١٩٧. والنبراس للفريهاري ص١٨٤. وتبديد الظلام المخيّم من نونية ابن القيم للكوثري ص٣٥، ٧٨.

(٦) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١٩. وشرح العقائد النسفية للتفتازاني ص٤٠. والنبراس للفريهاري ص١٨٠. وضوء المعالي شرح بدء الأمالي لملا علي القاري ص٢٣ـ٢٥.

بل بلغ بهم التعطيل مبلغاً كَفَّرو بسببه مَنْ وصف الله تعالى بأنّه في السماء، أو مستوٍ على عرشه، أو وصفه بأنّه فوق[1].

يقول أبو المعين النسفي[2]: «من وصفه أنّه على شيء: فقد وصفه بأنّه محتاج محمول. فيكفر»[3].

ويقول الكوثري[4]: «من جوّز في معبوده الدخول، أو الخروج والاستقرار: فهو عابد وثن»[5].

ويقول أيضاً - في موضع آخر - حاكياً عن مثبتة الاستواء: «لا حظّ لهم من الإسلام... جعلوا صنمهم الأرضي صنماً سماوياً..»[6].

وقال في موضع ثالث: «واعتقاد حلول الحوادث فيه جلّ شأنه كفر صراح عند أهل السنّة»[7].

أمّا آيات الاستواء: فليست عند الكوثريّ من آيات الصفات:

---

(١) انظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري ٥/ ١٢٠.

(٢) تقدّمت ترجمته ص١٢٢.

(٣) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص٢٥-٢٦.

(٤) هو محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري. حنفي المذهب، ما تريديّ المعتقد. كان سبّاباً لكثير من علماء الإسلام، طعّاناً عليهم، لعّاناً لهم، وقّاعاً في أعراضهم، حرباً على العقيدة السلفية وحملتها. سِلْماً لعقيدة الجهميّة وأشياعهم، وغيرها من المعتقدات المخالفة لمعتقد السلف. توفي سنة ١٣٧١هـ.
(انظر: الإمام الكوثري - مقدّمة مقالات الكوثري - لتلميذ الكوثري أحمد خيري. والأعلام للزركلي ٦/ ١٢٩. والماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني١/ ٣٤٠-٣٧٦، ٥٤٥-٥٥٠، ٢/ ١١٠-١١٩، ٣/ ٢٨٥-٣٠٢، ٤٩١-٥٢٥).

(٥) تبديد الظلام المخيم عن نونية ابن القيم للكوثري ص٣٥.

(٦) تعليقات الكوثري على تبيين كذب المفتري لابن عساكر حاشية ص٢٨.

(٧) مقالات الكوثري ص٢٨٣.

يقول الكوثري عن نصوص الاستواء: «وعَدُّ ذلك صفةً: إخراجٌ للكلام عن ظاهره.. وقد أجمعت الأمّة على أنّ الله تعالى لا تحدُث له صفة، فلا مجال لعدّ ذلك صفة»[1].

وقد عطّل الماتريديّة صفة الاستواء، وحرّفوا معناها إلى الاستيلاء، وأيّدوا تحريفهم ببيت الأخطل النصراني[2]:

* قد استوى بشر على العراق* *من غير سيف ودم مهراق*

زاعمين أنّ هذا البيت المختلق المكذوب حجة لهم على تحريف معنى الاستواء إلى الاستيلاء[3].

وعطّلوا صفة العلوّ والفوقية، وحرّفوا ظاهر نصوصهما..

وقالوا: إنّ المراد بالفوقيّة: فوقية القهر والربوبيّة والعظمة، لا فوقيّة المكان؛ لأن الله يتعالى عن المكان[4].

وزعموا أنّ المراد بالعلوّ: علوّ القهر والغلبة والمنزلة، لا علوّ المكان[5].

---

(١) مقالات الكوثري ص٢٩٤ـ٢٩٥.

(٢) تقدّمت ترجمة الأخطل النصراني ص٥٢ من هذا الجزء.

(٣) انظر: كتاب التوحيد للماتريديّ ص٧٢ـ٧٣. وبحر الكلام لأبي المعين النسفي ص٢٥. والبداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين لنور الدين الصابوني ص٤٦. وعمدة الاعتقاد لحافظ الدين النسفي ـ مخطوط ـ ق٦/أ. المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام مع شرحَيْه ص٣٥.

(٤) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريديّ ص٣٠٤. وكتاب التوحيد له ص١٠٥. وإشارات المرام للبياضي ص٩٨. وإتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين للزبيدي ١٠٨/٢. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص٤٠٦.

(٥) انظر: التوحيد للماتريديّ ص٧١، ٧٥ـ٨٥، ١٠٥. وإشارات المرام للبياضي ٩٨. وإتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين للزبيدي ١٠٨/٢. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص٤٠٦. وتبديد الظلام المخيم على نونية ابن القيم للكوثري ص٨٨.

والملاحظ على الماتريديّة أنّهم يستندون في نفي هذه الصفات ـ كفعل أسلافهم ـ إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

فلا يُوصف الله تعالى ـ عندهم ـ بالاستواء لئلاّ يُوصف بالتغّير الذي هو من خصائص المحدَثات، ولئلاّ يكون محلاً للحوادث.

ولا يوصف بالفوقيّة، والعلوّ، والاستواء لئلاّ يكون في حيّز وجهة؛ إذ الحيّز والجهة من خصائص الأجسام، والله ليس بجسم ـ على حدّ زعمهم.

الوقفة الثانية: في نفيهم لنزول الربّ جلّ وعلا:

قد تقدّم أنّ ابن كلاّب، والكُلاّبيّة، والأشعريّ، وقدماء الأشعريّة: كلّهم أثبتوا نزول الله تبارك وتعالى (مع نفي الفعل الاختياريّ عنه تعالى).

أمّا متأخّروهم: فقد أجمعوا على تعطيل الله تعالى عن هذه الصفة، وأوّلوها بما لا يسعفه برهان، ولا تؤيّده حجة..

فالتطوّر المواكب للمعتزلة واضحٌ في مذهب الأشعريّة..

أمّا عند الماتريديّة: فلم يحدث تطوّر في هذه الصفة كما حدث للأشعريّة؛ بل بقيت أقوال رأس الماتريديّة؛ أبي منصور النافية لنزول الله تبارك وتعالى على الحقيقة معتمدةً عند أتباعه المتقدّمين منهم والمتأخّرين.

ويعزو الماتريديّ سبب نفي نزول الربّ تبارك وتعالى، لاحتمال تغيّر وزوالٍ من اتّصف بهذه الصفة؛ لأنّ الخلق قد عُرِفوا بالتغيّر والزوال، «ومن يكون على حال، ثمّ على أخرى، فهو من الآفلين بالتحقيق»[1]، «فَمَثَلُهُ في حقيقة الفعل والكلام على ما قال إبراهيم ـ عليه السلام: ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[2]»[3].

---

(١) كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٣.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٣) كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٣.

لذلك عَمَدَ الماتريديّ وأتباعه إلى تأويل هذه الصفة بشتّى أنواع التأويلات، فراراً منهم عن إثبات هذه الصفة على ظاهرها..

قال أبو اليسر البزدوي[1]: «.. فليس النزول من صفات الأجسام؛ فإنّ النزول ليس بانتقال، بل هو اتّصال أثر الشيء بالشيء، أو اتّصال الشيء بالشيء، فيكون معنى قوله: «إنَّ اللهَ يَنْزِلُ إلى سَمَاءِ الدُّنْيَا»[2]، أي يتصل آثار قدرته، وآثار رحمته، وآثار غضبه، إلى سماء الدنيا....، وهذا الجواب كافٍ، وعليه الاعتماد»[3].

وقال أبو المعين النسفي[4]: «النزول من الله: الاطّلاع والإقبال على عباده؛ يعني ينظر على عباده بالرحمة..»[5].

وأوّل الجرجاني[6] نزول الربّ تبارك وتعالى: بنزول اللطف والرحمة[7].

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١٣٤.

(٢) جزء من حديث أبي هريرة المرفوع، وفيه قوله عليه السلام: «ينزِلُ ربُّنا تباركَ وتعالى كلَّ ليلة إلى السَّماء الدُّنيا حينَ يَبقى ثُلُثُ اللّيلِ الآخرُ، يقولُ: من يَدعُوني فأستجيبَ له؟ مَن يَسأَلُني فأُعطِيَهُ؟ من يستغفرُني فأَغفِرَ لهُ؟». الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ١/٣٥٦، ك التهجّد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، رقم ١١٤٥. ومسلم في صحيحه ١/٥٢١ ـ ٥٢٣، ك صلاة المسافرين، باب الترغيب والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، رقم ٧٥٨.

(٣) أصول الدين للبزدوي ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٤) تقدمت ترجمته ص ١٢٢.

(٥) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٤.

(٦) هو أبو الحسن علي بن محمد، المعروف بـ «السيد سَنَد الجرجاني». شارح كتاب المواقف للإيجي. كان متبحّراً في علم الكلام، متعمّقاً في الفلسفة، على مذهب أبي منصور الماتريديّ في العقيدة. توفي سنة ٨١٦هـ.
(انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢/١٩٦. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ١/١٩٣. والضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٥/٣٢٨. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني ١/٤٨٨).

(٧) انظر شرح المواقف للجرجاني ٨/٢٥.

وأوّله البياضي[1]: بنزول برّه وعطائه[2].

وأوّله ملاّ علي القاري[3]، والكوثري[4]: بنزول بعض ملائكته، أو نزول مناديه[5].

وكلُّ الماتريديّة لا تُقِرُّ بإثبات نزول الله تعالى على ظاهره؛ زاعمين أنّ إثبات هذه الصفة على ظاهرها، يلزم منه الانتقال، والانتقال من خصائص الأعراض والأجسام، وهو يستلزم الزوال والتغيّر لله تعالى، فيكون من الآفلين[6]..

الوقفة الثالثة: في نفيهم لمجيء الله تعالى وإتيانه:

نفى الماتريديّ أن يتّصف الله جلّ وعلا بصفتَيْ المجيء والإتيان على ظاهرهما، زاعماً أنّ إثباتهما يستلزم التجسيم، ويستلزم قيام الحوادِث بذات الله تعالى.

يقول في تفسير قوله تعالى: **﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾**[7]: «قيل: **﴿ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّه ﴾**: بأمره... وقيل:

(١) هو كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين الرومي البياضي. أحد علماء الماتريديّة. توفي سنة ١٠٩٨هـ. (انظر: إتحاف السادة المتقين للزبيدي ٢/ ٣. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ١/ ١٦٤. والأعلام للزركلي ١/ ١٩٢).

(٢) انظر إشارات المرام للبياضي ص ١٨٩.

(٣) تقدمت ترجمته ص ١٣٥.

(٤) تقدمت ترجمته ص ١٤١.

(٥) انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٣/ ١٤٣ ـ ١٤٤. ومقالات الكوثري ص٣٤٩.

(٦) انظر: كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٣، ٧٧. وأصول الدين للبزدوي ص ٢٧. ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري ٣/ ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٧) سورة البقرة، جزء من الآية ٢١٠.

﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾: أي أمر الله... والأصل في هذا ونحوه: أنّ إضافة هذه الأشياء إلى الله عزّ وجلّ لا تُوجِب حقيقة وجود تلك الأشياء منه على ما يوجد من الأجسام... تحقيق ذلك: نحو ما يُقال: جاء إليَّ أمرٌ فظيع، و﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾[1]، وجاء فلان بأمر كذا، وجاءكم رسول؛ فذكر المجيء والإتيان لا على تحقيق وجود ذلك منه. فعلى ذلك يخرج ما أضاف الله عزّ وجلّ إلى نفسه من المجيء والإتيان والاستواء منه على تحقيق ما يكون من الأجسام... ثمّ الأ صل: أنّ الإتيان والانتقال والزوال في الشاهد إنّما يكون لخلّتين: إمّا لحاجة بدت، فيحتاج إلى الانتقال من حال إلى حال، والزوال من مكان إلى مكان ليقضيها. أو لسآمة ووحشة تأخذه فينتقل من مكان إلى مكان لينفي عن نفسه تلك. وهذان الوجهان في ذي المكان، والله تعالى يتعالى عن المكان؛ كان ولا مكان، فهو على ما كان. فالله تعالى يتعالى عن أن تمسّه حاجة، أو تأخذه سآمة. فبطل الوصف بالإتيان والمجيء والانتقال من حال إلى حال، أو من مكان إلى مكان»[2].

فلا يجوز وصف الله تعالى بهذين الوصفين عند الماتريديّ ـ مع أنّ النصّ جاء بهما ـ، بل يجب تأويلهما؛ لئلاّ يؤدّي اتّصاف الله تعالى بهما على ظاهرهما إلى حلول الحوادِث، وإلى التجسيم؛ إذ الانتقال من خصائص المحدَثين وصفات المخلوقين بزعمهم..

وقد تابع الماتريديّ على تأويل هاتين الصفتين من جاء بعده من المنتسبين إليه، وقرّروا مثله أنّ الله تعالى لا يجوز أن يُوصف بهاتين

(١) سورة الإسراء، جزء من الآية ٨١.

(٢) تأويلات أهل السنة للماتريديّ ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

الصفتين على ظاهرهما:

يقول أبو المعين النسفي[1]: «لا يجوز أن يُوصف الله بالمجيء والذهاب؛ لأنّهما من صفات المخلوقين وأمارات المحدَثين، وهما صفتان منفيتان عن الله. ألا ترى أنّ إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه كيف استدلّ بالمنتقل من مكان إلى مكان أنّه ليس بربّ، حيث قال: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[2]. ومعنى قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[3].... ومعنى قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالمَلائكةُ﴾[4]: يعني بعد ما أثبتنا من الدلائل أنّه لا شبيه له، ولا مجيء له، ينظرون إتيانه في ظلل من العمام ويعتقدون هذا ليؤمنوا به. وهذا في صفات الله تعالى مُحال»[5].

فمُحالٌ أن يتّصف الله تعالى بهاتين الصفتين عند الماتريديّة؛ لأنّ اتّصافه بهما يستلزم التغيّر والانتقال ـ بزعمهم، وهما من أمارات الحدوث وفق أصلهم: أنّ كلّ مُحدَث مخلوق.

وعلى مِنوال رأس فرقة الماتريديّة؛ أبي منصور، نسج أتباعه من بعده؛ فنفَوْا اتّصاف الله تعالى بهاتين الصفتين ـ المجيء والإتيان، وعمدوا إلى تأويلهما بما لا تؤيّده حجّة، ولا يُسعفه برهان.

فأوّلوا مجيء الله تعالى لفصل القضاء يوم القيامة: بمجيء حكمه،

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١٢٢.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٣) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٤) سورة البقرة، جزء من الآية ٢١٠.

(٥) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٣ ـ ٢٤. وانظر كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٣.

وعطائه، وأمره، وقضائه. أو ظهور آثار قهره وسلطانه(١).

وأوّلوا إتيانه جلّ وعلا: بإتيان أمره، أو إتيان عذابه وبأسه، أو إتيان ملائكته، أو مجاز عن التجلّي(٢).

الوقفة الرابعة: في نفيهم لأفعال الله الأخرى اللازمة:

لم يستثن الماتريديّة في نفيهم لأفعال الله تعالى اللازمة شيئاً منها؛ بل الكل ـ عندهم ـ يجب أن يُنفى عن الله تعالى؛ لأنّ التغيّر من لوازمها، والتغيّر من خصائص الأجسام المحدَثة.

فالضحك، والمحبّة، والرضا، والرحمة، والغيرة، والغضب ممّا يجب تنزيه الله عن الاتّصاف به عند الماتريديّة؛ فالكلُّ في حقّه تعالى مُحال؛ إذ هو تغيّرات نفسيّة من خصائص المخلوق..

لذا عمدوا إلى تأويل هذه الصفات؛ كصنيعهم مع أفعال الله تعالى الأخرى، وقالوا: إنّما يُصار إلى المجاز في هذه الصفات لاستحالة الحقيقة على الله تعالى؛ لأنّها عبارة عن حالة نفسانيّة، مُحالٌ أن يتّصف الله بها على الحقيقة(٣).

---

(١) انظر المصادر الماتريديّة التالية على سبيل المثال: بحر العلوم لأبي الليث السمرقندي ١/ ٦١٢. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٣/ ٣٩٠. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٤. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩.

(٢) انظر المصادر الماتريديّة التالية على سبيل المثال: تأويلات أهل السنة للماتريديّ ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦. وبحر العلوم لأبي الليث السمرقندي ١/ ٦١٢. ومدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ١/ ١٣٣، ٥١٩. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٤.

(٣) انظر: إشارات المرام للبياضي ص ١١٠، ١٨٧، ١٨٩. والمسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام ـ مع شرحيه ـ ص ٢٩. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٣١٢.

فأوّلوا الضحك: بظهور تباشير الخير، أو العفو، أو الارتضاء[1].

وأوّلوا المحبة: بإرادة خَيْرَي الدنيا والآخرة، أو إيصال الخير إلى العبد، أو إرادة الثواب[2].

وأوّلوا الرضا: بالثواب[3].

وأوّلوا الرحمة: بإرادة الإنعام، أو إرادة الإعطاء والإحسان[4].

وأوّلوا الغيرة: بكراهية إتيان الفواحش، أو عدم الرضا عن الفواحش، أو الزجر عن الفواحش، أو التحريم لها والمنع منها، أو الغضب من ارتكابها[5].

وأوّلوا الغضب: بالانتقام، أو إرادة الانتقام[6].

وكذا فعلوا مع غيرها من أفعال الله تعالى اللازمة أيضاً[7]..

---

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٤. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١٢٧. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٢٦٣.

(٢) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ١/ ٢٠٩، ٤١٩. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ٨٤، ١٥٥.

(٣) انظر شرح الفقه الأبسط لأبي الليث السمرقندي ص ٢٣.

(٤) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ١/ ٣. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢١٢. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١١٥. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٣١٢.

(٥) انظر عمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١٠٠، ١٠٩.

(٦) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ١/ ٦. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١١٥.

(٧) انظر الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ص٢/ ٤٥٢_٤٥٥.

وكلُّ ذلك فراراً ـ بزعمهم ـ من حلول الحوادِث بذات الله تعالى؛ إذ اعتبروا هذه الصفات من قبيل الأعراض والانفعالات النفسيّة التي تحدث للمخلوق، لذا رأوا وجوب تنزيه الله تعالى عنها، بَيْد أنّهم وقعوا في قياس الخالق على المخلوق؛ فشبّهوا الخالق بالمخلوق رغم فرارهم من ذلك. .

*****

المسألة الثانية: وجه استدلال الماتريدي وأتباعه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في كلام الله تعالى:

كلام الله تعالى قديم النوع، متجدّد الآحاد؛ فصفة الكلام أزليّة، وهي أيضاً متعلّقة بالمشيئة والقدرة؛ إذ الله تعالى يتكلّم متى شاء، بما شاء، كيف شاء..

بَيْدَ أنّ الماتريديّة قالوا بأزليّة كلام الله تعالى مطلقاً، ونَفَوْا تجدّده وتعلّقه بمشيئة الله وقدرته، بناءً على أصلهم المتفرع عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام: (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)، ويُعبّرون عنه بنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى.

يقول الماتريديّ في بيان ذلك: «وفي ثبوت الخلافيّة من جميع الوجوه: نفيُ الحدثيّة؛ لما به يقع الوفاق. وبطل معنى الأعراض والتفرق والاجتماع والحدّ والغاية والزيادة والنقصان؛ إذ ذلك وصف كلام الخلق»[1].

فالاختلاف بين الخالق والمخلوق من جميع الوجوه، حتّى في القدر المشترك المطلق ثابت ـ على حدّ قول الماتريديّ ، وهو ينفي تجدّد كلام الله وحدوثه؛ لما في ذلك من موافقته لكلام المخلوق في القدر المشترك الذهني؛ فيبطل بذلك تجدّد الكلام، وتبعّضه، وتعدده، وأن يكون له منتهى، وأن يكون بحرف وصوت..

والكلام الذي لا يتجدّد، ولا يتبعّض، ولا يتعدّد، وليس له نهاية ولا بداءة، وليس بحرف ولا صوت عند الماتريديّة هو الكلام النفسي ـ على حدّ تسميتهم ذلك كلاماً .

---

(١) كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٥٨.

قال أبو اليسر البزدوي[1] معرّفاً الكلام النفسي: «ما هو قائم بالله بشيء واحد ليس له بعض، ولا عدد، ولا له نهاية، ولا بداءة»[2].

فقول الماتريديّ الآنف الذكر يُرشد إلى أنّه يُثبت لله تعالى الكلام النفسيّ فقط.

وسيأتي قريبا ـ إن شاء الله ـ أن الماتريديّة أيضا لم يثبتوا إلاّ الكلام النفسيّ.

والذي يعنينا هنا زعم الماتريديّ أنّ صفة الكلام أزليّة، لا تتجدّد، ولا تتعلّق بمشيئة أو قدرة.

وهذا قد تبعه عليه الماتريديّة كلّهم..

أذكر منهم البزدوي، الذي ادّعى قِدَم كلام الباري جلّ وعلا، وقِدَم صفاته كلّها، ونقل إجماع الماتريديّة ـ الذين سمّاهم أهل السنة والجماعة ـ على ذلك، فقال: «قال أهل السنة: إنّ الله تعالى متكلّم بالكلام، وهو قديم بكلامه، كما هو قديم بجميع صفاته، وكلامه غير مخلوق، ولا مختلق، ولا حادث، ولا محدث»[3].

وقال أبو المعين النسفي[4] ينفي تجدّد كلام الله تعالى وتعلّقه بمشيئته وقدرته لئلاّ يكون الله تعالى محلاً للحوادث: «.. ولأنّ كلام الله تعالى لو كان مُحدَثاً؛إمّا إنّه حدث في ذاته:فيؤدّي إلى كون ذاته محلّ الحوادِث. والقديم لا يكون محلّ الحوادِث، فكان ذلك دليل حدوثه..

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١٣٤.

(٢) أصول الدين للبزدوي ص ٦١.

(٣) أصول الدين للبزدوي ص ٥٣.

(٤) تقدمت ترجمته ص ١٢٢.

وهو كفر محض. وإمّا إنّه حدث لا في محل، وهو مُحال؛ لأنّ الكلام المحدَث عرض، ووجود العرض لا في محلّ مُحال... وإمّا إنّه حَدَث في محل آخر، فيكون حينئذ كلام ذلك المحلّ..»[1].

وقال ابن الهمام[2]: «إنّه تعالى متكلّم بكلام قديم قائم بذاته.. لأنّه لو لم يمتنع قيام الحوادِث به وقام بذاته معنى فتردّدنا في قدمه معه وحدوثه فيه، ولا معيّن لأحدهما، وجب إثبات قدمه؛ لأنّ الأنسب بالقديم قِدَم صفاته، ولأنّ الأصل عدم الحدوث، فكيف إذا بطل قيام الحوادث به»[3].

وعلى قِدَم صفة الكلام، وعدم تعلّقها بمشيئة الله وقدرته: إجماع الماتريديّة بأسرهم[4].

لذلك ادّعى الماتريديّة ـ كما ادّعى نظراؤهم الأشعريّة ـ أنّ كلام الله تعالى معنى واحد قائم بذات الله تعالى، ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، ولا يتجدّد أو يتعدّد أو يتبعّض؛ فأثبتوا الكلام النفسيّ فقط.

يقول أبو اليسر البزدوي: «إنّ الله تعالى متكلّم قديم؛ فإنّه قديم

(١) التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص ٢٥. وانظر بحر الكلام له ص ٣١ ـ٣٦.
(٢) هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد، المعروف بابن الهمام. إمام من أئمة الماتريديّة. توفي سنة ٨٦١هـ.
(انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ١/١٦٦. والضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٨/١٢٨. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ٢/٢٤٤. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني ٢/٢٠١.
(٣) المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام ـ مع شرحَيْه ـ ص ٦٩ ـ ٧٤.
(٤) انظر على سبيل المثال الكتب الماتريديّة التالية: شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٢٧، ٥٣ ـ ٥٨. والنكت والفوائد للبقاعي ـ مخطوط ـ لوحة ١٨٦ ـ ١٨٧. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ١٧ ـ ١٨.

بكلامه، وكلامه واحد، وبالكلام الواحد يتكلّم»[1].

وقال شمس الدين السمرقندي[2]: «والحقّ: أنّ كلام الله تعالى: هو الكلام النفسيّ»[3].

وقال أبو المعين النسفيّ: «الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلّم، وهو المعنى الذي يديره المتكلّم في نفسه، ويُعبَّر عنه بهذه الألفاظ المتركبّة من الحروف»[4].

ويُسمّون العبارات هذه قرآناً، أو إنجيلاً، أو توراةً، بحسب اللغة؛ إن كانت بالعربيّة فهي قرآن، وإن كانت بالسريانيّة فهي إنجيل، وإن كانت بالعبرانيّة فهي توراة.

فكلام الله تعالى عندهم هو الكلام النفسيّ، وهو المعنى الواحد القائم بنفس الله، والذي يُعبَّر عنه بالعبارات حسب ورود اللغة.

وثمّة سؤال يتبادر إلى الذهن، هو:

هل القرآن الكريم من كلام الله عند الماتريدية؟

يقول الماتريديّة: إنّ كلام الله تعالى ليس بعربيّ ولا عبريّ؛ لأنّه ليس بلغةٍ من اللغات. وليس بحرفٍ ولا صوتٍ؛ لأنّ الحرف والصوت

(١) أصول الدين للبزدوي ص ٦٧.

(٢) هو محمد بن أشرف السمرقندي، الملقّب بـ «شمس الدين». صاحب كتاب الصحائف، والقسطاس. أحد أعلام الماتريديّة. توفي سنة ٦٠٠هـ.
(انظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ٢/ ١٧٩. وكشف الظنون لحاجي خليفة ١/ ٣٩، ١٠٥. ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٩/ ٦٣. وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي ٢/ ١٠٦).

(٣) الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقندي ص ٣٥٤.

(٤) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق ١٧٢/ ب ـ ١٧٣/أ.

مخلوقان، والله تعالى منزّه عن قيام الحوادث بذاته:

قال أبو اليسر البزدوي: «وأمّا الحروف: فالحروف ليست بكلام الله تعالى... والدليل على أنّ الحروف مخلوقة: أنّ الحروف في الحقيقة جوانب الفم، ثمّ الأصوات التي تقع على تلك الجوانب تُسمّى حروفاً، وجوانب الفم والأصوات كلّها مخلوقة..»[1].

ويقول أيضاً: «وأمّا العربيّ والعبريّ: فذاك أيضاً صفة المنظوم لا صفة كلام الله تعالى؛ فإن كلام الله تعالى ليس بعبرى ولا عربى فإنّ العربيّ والعبريّ من جملة اللغات، وكلام الله تعالى ليس بلغة من اللغات، بل هذا المنظوم الذي هو دالّ على كلام الله تعالى عربيّ وهو القرآن، والتوراة عبريّ، وهو المنظوم..»[2].

فالقرآن الكريم إذاً ليس كلام الله تعالى عند الماتريديّة، بل هو عبارة عن كلام الله، وكذا التوراة ليس كلام الله عندهم، بل هو عبارة عن كلام الله أيضاً، وكذا الإنجيل عبارة عن كلام الله.. والكلّ يرجع عند التحقيق إلى معنى واحد يدلّ عليه[3].

والماتريديّة يُصرّحون أنّ هذه العبارات ليست بكلام؛

يقول أبو المعين النسفيّ: «.. هذه العبارات ليست بكلام، وإجراؤها على اللسان ليس بتكلّم، بل هو عبارات عن الكلام..»[4].

وهذه العبارات مخلوقة، كما صرّحوا بذلك؛

يقول حافظ الدين النسفي[5]: «.. وهذه العبارات مخلوقة؛ لأنها

(١) أصول الدين للبزدوي ص ٦٢ ـ ٦٣. (٢) المصدر نفسه ص ٦٣.

(٣) انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق ١٥٨، ١٧٣. والتمهيد في أصول الدين له ص ٢٣.

(٤) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ـ مخطوط ـ ق ١٧٢/ب.

(٥) تقدمت ترجمته ص١٢٥.

أصوات، وهي أعراض، وسُميّت كلام الله لدلالتها عليه»[1].

فالقرآن إذاً عندهم مخلوق؛ لأنّه عبارة عن كلام الله، وليس كلام الله على الحقيقة، فما ثَمّ إلا الكلام النفسيّ عندهم:

يقول أبو اليسر البزدوي: «كلام الله تعالى قائم به، وكذا كلام كل متكلم. وهذه السور التي لها نهاية وبداية وعدد وأبعاض ليس بكلام الله تعالى على الحقيقة»[2].

ويقول أبو المعين النسفيّ: «.. وهذه الألفاظ تُسمّى قرآناً وكلامَ الله، ليُؤَدّى كلام الله تعالى بها، وهي في أنفسها مخلوقة، والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق»[3].

وإضافة القرآن إلى الله إضافة تشريف عند الماتريديّة؛ كبيت الله، وناقة الله، . . . إلخ.

يقول التفتازاني[4]: «إنّ الكلام يُطلق على الكلام النفسيّ، فمعنى كونه كلام الله أنّه صفته. ويُطلق على اللفظيّ الحادِث المؤلَّف من السور

(١) عمدة الاعتقاد لحافظ الدين النسفي ـ مخطوط ـ ق ٧/أ ـ ب. وانظر أيضاً: إتحاف السادة المتقين للزبيدي ٢/ ٣٠ ـ ٣١، ١٤٤، ١٤٥.

(٢) أصول الدين للبزدوي ص ٦٠ ـ ٦١.

(٣) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي مخطوط ـ ق ١١٩/أ ـ ب. وانظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ٩٣، ٩٥، ٩٩. وشرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص ٥٨. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٤٢، ٤٥.

(٤) هو سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، صاحب شرح العقائد النسفيّة، وصاحب شرح المقاصد. يُعرف بـ«فيلسوف الماتريديّة». توفي سنة ٧٩٢هـ.

(انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ٤/ ٣٥٠. وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢/ ٢٨٥. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ١/ ١٩١).

والآيات، ومعنى إضافته إلى الله: أنّه مخلوق الله، ليس من تأليفات المخلوقين»[1].

وقد وجَّه الفريهاري[2] في شرحه على شرح العقائد النسفيّة كلام التفتازاني هذا، فقال: «أراد[3] أنّه[4] مخلوقٌ لله تعالى، بلا توسّط كاسب من المخلوقين؛ إمّا بإيجاد الصوت حتى يسمعه المَلَك أو الرسول؛ وإمّا بإيجاد النقوش في اللوح؛ وإمّا بخلق إدراك الحروف في قلب المَلَك أو الرسول؛ وإمّا بخلق الحروف في لسانه بلا اختياره»[5].

وهذا يُشبه معتقد الأشعريّة في القرآن الكريم؛ فقد تقدّم أنّهم يقولون: إنّ القرآن مخلوق بلفظه ومعناه في اللوح المحفوظ، أو مخلوقٌ عَبَّرَ عنه بألفاظ مخلوقة المَلَكُ أو الرسولُ.

وقول التفتازاني والفريهاري هذا امتدادٌ لقول أسلافهم[6]، ومنهما ومن أشباههما نُقل إلى خلوفهم:

كالكوثري[7] مثلاً، الذي قال - وقوله رجع صدى لأقوال أسلافه -: «والواقع أنّ القرآن في اللوح المحفوظ، وفي لسان جبريل عليه السلام،

---

(١) شرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص ٦١.

(٢) هو عبد العزيز بن أحمد القرشي الملتاني الفريهاري الهندي. من أكبر علماء الماتريديّة في الهند. صاحب كتاب «النبراس»؛ وهو شرح على شرح التفتازاني للعقائد النسفيّة للنسفي. كان حياً سنة ١٢٣٩هـ.
(انظر نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر لعبد الحيّ الحسني الندوي ٧/ ٢٨٣ - ٢٨٥).

(٣) يقصد التفتازاني.

(٤) أي القرآن الكريم.

(٥) النبراس للفريهاري ٢٣١.

(٦) انظر بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٩.

(٧) تقدمت ترجمته ص ١٤١.

وفي لسان النبيّ ﷺ ، وألسنة سائر التالين وقلوبهم وألواحهم مخلوق..»[1].

وبذلك يتبيّن: أنْ لا اختلاف بين الماتريديّة والأشعريّة من جهة وبين المعتزلة من جهةٍ أخرى في القرآن، ولا نزاع بينهم - على التحقيق - في ذلك، بل هم متفقون على القول بخلق القرآن.

ولكنّ الخلاف بينهم في الكلام النفسيّ، الذي يُثبته الماتريديّة والأشعريّة، وينفيه المعتزلة:

يقول التفتازاني عن الخلاف بين الماتريديّة والمعتزلة في صفة الكلام: «وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسيّ ونفيه، وإلاّ فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسيّ»[2].

فالماتريديّة - كما نقل عنهم التفتازاني - يقولون بأنّ الألفاظ والحروف مخلوقة، وليست قديمة، وهم قد أشبهوا المعتزلة في ذلك. ولكنّ المعتزلة لا يُثبتون الكلام النفسي أصلاً، حتى يقولوا بأنّه مخلوق، أو غير مخلوق..

ويتّضح ممّا تقدّم: أنّ لدليل الأعراض وحدوث الأجسام - عند الماتريديّة - دوراً في تعطيل الله تبارك وتعالى عن أنْ يتكلّم متى شاء، كيف شاء، بما شاء؛ سيّما قولهم: (ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)؛ إذ بهذا الأصل الجهميّ عطّلوا الباري جلّ وعلا عن أفعاله، وعن تكلّمه بمشيئته..

(١) مقالات الكوثري ص ٢٧.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٥٨. وانظر تعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٥١، فقد قال بنحو قول التفتازاني.

المسألة الثالثة: وجه استدلال الماتريدي وأتباعه بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على معتقدهم في صفات الذات الإلهيّة:

نفى الماتريديّة - كمتأخّري الأشعريّة - صفات الذات الإلهيّة كلّها؛ كالوجه، واليدين، والرجل، والساق، والقدم، . . . إلخ.

وزعموا - كنظرائهم الأشعريّة - أنّ إثبات هذه الصفات لله تعالى، توجب أن يكون جسماً، والله ليس بجسم. .

يقول أبو المعين النسفيّ عن نصوص صفات الذات: «إنّ هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية، التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالى جسماً متبعّضاً متجزئاً، كلّها محتملة لمعانٍ وراء الظاهر والحجج المعقولة. . .»[1].

فعِلّة تعطيل الباري جلّ وعلا عن هذه الصفات عند الماتريديّة: زعمهم أنّ هذه الصفات أبعاض لا تقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، لذا يجب تنزيهه - تعالى - عن الاتّصاف بها[2].

لذلك عَمَدَ الماتريديّة إلى تأويل هذه الصفات بما يتوافق - بزعمهم - مع تنزيه الله تعالى عن الجسميّة:

١ - فأوّلوا صفة الوجه بالذات، أو الوجود[3].

---

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي - مخطوط - ق ٧٧/ ب.

(٢) انظر الكتب الماتريدية التالية: كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٧٤، ٧٥. والتمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي ص ١٩. وبحر الكلام له ص ٢١ - ٢٨. وأصول الدين للبزدوي ص ٢٥ ، ٢٦. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٦ - ١٨٩، ١٩٢ - ١٩٤، ١٩٩. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٣٦ - ٣٨. وضوء المعالي شرح بدء الأمالي له ص ٣٢ - ٣٤.

(٣) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٢/ ٦٧٠. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١١. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩.

٢ ـ وأوّلوا صفة اليد بالنعمة، أو القدرة[١].

وبعضهم أوّلها بالمُلك[٢].

وبعضهم أوّلها بالتصرّف[٣].

وبعضهم أوّلها بالذات[٤].

٣ ـ وحرّفوا النصوص الواردة في إثبات صفة الرّجل، فزعموا أنّ المراد: رجل بعض المخلوقين، أو الرجل: اسم لمخلوق من المخلوقين. أو هي كناية عن الجماعة، أو عن الجدّ في الأمر، أو عن الزجر لجهنّم والردع والقمع لها وتسكين حدتها[٥].

٤ ـ وكذا فعلوا في النصوص الواردة في إثبات صفة القدم، فزعموا أنّ المراد: المتقدم، أو اسم لما قُدّم من شيء، أو قدم بعض المخلوقين، أو مخلوق اسمه قدم[٦].

---

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١١. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٢٦٢. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣١٦.

(٢) انظر بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٠.

(٣) انظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٣/ ٥٥٦.

(٤) انظر إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ٧/ ٢٣٦. وانظر أيضاً: مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٣/ ٢٤. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣١٧.

(٥) انظر: عمدة القاري لبدر الدين العيني ١٩/ ١٨٨. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٤٨، ٣٥٢. وانظر أيضاً: الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ٢/ ٤٤٣، ٤٤٤.

(٦) انظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ٢٢. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ١٩/ ١١٨، ٢٥/ ٩٠، ١٣٧. وانظر أيضاً: الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ٢/ ٤٤٤.

٥ ـ وكذا عطّلوا النصوص الواردة في إثبات صفة الساق، وحرّفوا معناها إلى الشدّة، أو الأمر العظيم المهول، أو النور العظيم، أو جماعة من الملائكة، أو ساق أخرى يخلقها الله تعالى. أو التأويل لها بالذات[1].

٦ ـ وأوّل أكثرهم صفة اليمين بالقدرة التامّة[2].

٧ ـ وأوّلوا صفة الكفّ بالتدبير[3].

٨ ـ وأوّلوا صفة الأصابع بالقدرة[4].

٩ ـ وزعم حافظ الدين النسفي[5] أنّ المراد بصفة القبضة، وصفة اليمين: «مجرّد تصوير عظمة الله، والتوقّف على كنه جلاله، لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهةِ حقيقيةٍ، أو جهةِ مجاز»[6].

ولم يسلموا من تعطيل أيّ صفة من صفات الله الذاتيّة..

وحجّتهم على هذا التعطيل ـ كما تقدّم ـ أنّ هذه الصفات يُفهم منها أنّ لله ما للمخلوق؛ من الأعضاء والجوارح. فلو أثبتوا هذه الصفات، للزم أن يكون الله ـ بزعمهم ـ متجزئاً متبعّضاً مركّباً، وهذا من خصائص

---

(١) انظر: عمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١٢٩. وبحر الكلام لأبي المعين النسفي ص٢١. وتعليقات الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٤٤، ٣٤٧. وانظر أيضاً: الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات لشمس الدين الأفغاني ٢/ ٤٤٥.

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٣. وإشارات المرام للبياضي ص ١٨٩. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٢٦٢.

(٣) انظر شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٤.

(٤) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٨/ ١١٣. وعمدة القاري لبدر الدين العيني ٢٥/ ١٠٨، ١٦٨. ونشر الطوالع للمرعشي ص ٢٦٢.

(٥) تقدمت ترجمته ص ١٢٥.

(٦) مدارك التنزيل وحقائق التأويل لحافظ الدين النسفي ٣/ ٢٣٢.

الأجسام، والله ليس جسماً.

خلاصة وتعقيب:

ممّا سبق يتبيّن أنّ مذهب الماتريديّة لم يقع فيه تطوّر، بل بقيت أقوال رأس الفرقة الماتريديّة؛ أبي منصور الماتريديّ معتمدةً لدى أتباعه من بعده، والاختلافات بين أقواله وأقوال أتباعه طفيفة جداً، ولا تكاد تُذكر، وغالبها يدور على تأويل الصفات بتأويلات شتّى، مع اتّفاق الجميع على التعطيل ونفي المعنى الحقيقي للصفة..

وقد واكبت أكثر أقوال أبي منصور الماتريديّ في الصفات أقوالَ المعتزلة في التعطيل، فكان مذهبه ومذهب أتباعه من بعده أقرب إلى مذهب المعتزلة من نظرائهم الأشعريّة..

*****

المبحث الخامس

دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبهة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم المشبهة في عُرف السلف رحمهم الله.

المطلب الثاني: شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبّهة

المطلب الثالث: وجه استدلال المشبّهة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات

المطلب الأول

مفهوم المشبهة في عرف السلف رحمهم الله

التشبيه في عرف السلف رحمهم الله: يُطلق على مَنْ قاس صفات الله تبارك وتعالى على صفات خلقه؛ فلم يفهم من صفاته جلّ وعلا إلاّ ما ألِفَ الناس من صفاتهم؛ فمن قال: لله بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي؛ أو وصفه بالنقائص: فهو مشبّه[1]..

فهم ـ رضوان الله عليهم ـ لا يُطلقون هذا اللقب إلاّ على من مثّل الله تعالى بخلقه؛ كأنْ جعل ذات الله تعالى كذات خلقه، أو جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق[2]، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولأنّ لفظ التشبيه من الألفاظ المشتركة؛ فيدخل فيه القَدْر المشترك الذهنيّ، مع الافتراق في الخصائص: نجد أنّ مفهوم السلف رحمهم الله لمعنى التشبيه يختلف عن مفهوم غيرهم.

فنجد السلف رحمهم الله يختلفون مع المبتدعة في مَنْ يُطلق عليه هذا اللقب ويُسمّى به.

فالمبتدعة يُطلقون لقب مشبّه على من أثبت بعض الصفات، أو كلّها، بدعوى أنّ العبد موصوف بهذه الصفات[3]:

---

(١) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٣٨٧. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٥٤. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ له ٢/ ١٦٥.

(٢) انظر: منهاج السنّة النبويّة لابن تيمية ٢/ ١١١. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ له ٢/ ١٦٥.

(٣) انظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد للخياط المعتزلي ص ٦٧ ، ٦٨. والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي الأشعري ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠. والملل والنحل للشهرستاني =

فالجهميّة - مثلاً - يقولون لمن أثبت أسماء الله تعالى، أو أثبت صفاته كلّها، أو بعضها: إنّه مشبّه.

- والمعتزلة يقولون لمن أثبت الصفات، أو بعضها: إنّه مشبّه..

- والأشعريّة والماتريديّة يُطلقون لَقَبَ مشبّه على من أثبت الصفات كلّها..

- بل إنّ بعض المبتدعة يُطلقون هذا اللقب على بعض أنبياء الله تعالى:

فهذا ثُمامة بن أشرس[1] يقول: «ثلاثة من الأنبياء مجسّمة مشبّهة؛ موسى حين قال: ﴿**إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ**﴾[2]، وعيسى حين قال: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾[3]، ومحمّد حين قال: «**يَنْزِلُ ربّنا**»[4]...»[5].

فالحامل لهذا المبتدع على إطلاق لقب التشبيه على هؤلاء الأنبياء

= الأشعريّ ص ١٠٦ - ١٠٨. والمحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي ص ٢٠٠. وشرح المواقف للجرجاني الماتريديّ ٨/ ٢٠ - ٢٢. وشرح العقائد النسفيّة للتفتازاني الماتريديّ ص ٤٠. والمنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى المعتزلي ص ٢٤. وتعليقات الكوثري الماتريديّ على تبيين كذب المفتري لابن عساكر حاشية ص ٢٨.

(١) النميري البصري المتكلّم. كان رأساً من رؤوس الضلالة، وواحداً من كبار المعتزلة. وأحد القائلين بخلق القرآن الكريم.
(انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٧/ ١٤٥ - ١٤٨. وميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٣٧١، ٣٧٢. وسير أعلام النبلاء له ١٠/ ٢٠٣ - ٢٠٦. وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٦٢).

(٢) سورة الأعراف، جزء من الآية ١٥٥.

(٣) سورة المائدة، جزء من الآية ١١٦.

(٤) تقدّم تخريج الحديث ص ١٤٤.

(٥) نقل ذلك عنه شيخ الإسلام ابن تيمية. (انظر مجموع الفتاوى ٥/ ١١٠).

الكرام عليهم الصلاة والسلام: استحكامه فى بدعة التعطيل بدعوى التنزيه. فلمّا استحكم في بدعته، حكمها حتى على الأنبياء.. .عليهم الصلاة والسلام، لكونهم أثبتوا الصفات لله تعالى على ظاهرها..

ومنتهى مراد هذا المبتدع، ومَنْ هم على شاكلته: «إثبات وجود مطلق، وذات مجرّدة عن الصفات، غير أنّ الوجود المطلق، والذات المجرّدة عن الصفات على هذا التقدير، إنّما يكون في الأذهان، لا في الأعيان»[1].

وقد تقدّم معنا أنّ السلف الصالح رحمهم الله يُثبتون صفات الله التي أثبتها لنفسه، أو أثبتها له رسوله ﷺ كلّها، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، وينفون عنه جلّ وعلا مشابهة المخلوقات، وينزّهونه عن النقائص؛ فإثباتهم لا تمثيل فيه، وتنزيههم لا تعطيل فيه؛ فالله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2].

وبسبب إثباتهم صفات الكمال لله تعالى، حاول المبتدعة أن يصموهم بوصمة التشبيه[3]..

ولا يعنينا مفهوم المبتدعة هذا لمعنى التشبيه؛ فإنّه نافٍ لكلّ أمر ثبوتيّ عن الله تعالى، أو نافٍ لجلّ ذلك.

والذي يعنينا هو مفهوم السلف رحمهم الله؛ لأنّه المتوافق مع نصوص الكتاب والسنّة، المعضّد لها..

لذلك ستكون دراسة التشبيه وفق مفهوم السلف رحمهم الله، وفي ضوئه..

وممّا ينبغي أن يُعلم: أنّه ليس للمشبّهة مدرسة تُعرف، ولا كتبٌ يُؤخذ عنها فتُدْرس..

لذا فالمعوّل في نقل آراء المشبّهة على كتب الفرق، وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى..

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ١١٠. (٢) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٣) انظر الجزء الأول ص٧٧ من هذه الأطروحة.

المطلب الثاني

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عند المشبهة

المشبّهة كانت ردّ فعلٍ للمعطّلة الجهميّة..

ففي مقابل قول الجهميّة النافية لصفات الله تعالى، ظهر قول المشبّهة المغالية في إثبات الصفات إلى حدّ تشبيه الله تعالى بخلقه[1]..

فالفرقتان إذاً على طرفَيْ نقيض، ويدور كلامهما في الصفات بين الإفراط والتفريط؛

فرّطت الجهميّة في نفي الصفات عن الله تعالى، حتى قالت: إنه ليس بشيء.

وأفرطت المشبهة في إثبات الصفات لله تعالى، حتى جعلت الله مثل خلقه..

ـ تعالى الله عن قول كلتا الفرقتين عُلواً كبيراً.

ولكن رغم تضادّ أقوالهما في الصفات، ورغم البَوْن الشاسع، والفرق الكبير بينهما.

نراهما قد توافقتا على الأصل الفاسد: (ما لا يخلو من الحوادِث فهو حادِث)..

فقد تأثّرت المُشبّهة بأصل المعطّلة: (ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)، وتلقّته عنها..

---

(١) انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٣/ ١٣٢. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٣. وتذكرة الحفاظ للذهبي ٥/ ١٥٩، ١٦٠. وتهذيب التهذيب لابن حجر ١٠/ ١٠.

فالمتابعة حصلت ـ إذاً ـ من المشبّهة على أصل الجهميّة والمعتزلة: (ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)، ووافقوهم على قولهم بامتناع حوادث لا أوّل لها مطلقاً[1].

وهذه الموافقة ترجع إلى أصل الدليل أيضاً:

فالمشبّهة اتبعت طريقة الجهميّة والمعتزلة في هذا الباب.

فأثبتت حدوث العالم بحدوث الأجسام.

وأثبتت حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض.

وقالت: الأجسام لا تنفكّ عن أعراض محدِثة...

ولكن: خالفت المشبّهة المعطّلة أصحابَ هذا الدليل؛ فلم تَقُلْ ـ مثلهم ـ: إنّ كلّ جسمٍ لا يخلو عن الحوادث مطلقاً[2].

بل جوّزت وجود جسمٍ ينفكّ من قيام الحوادث به، ثمّ تقوم به بعد ذلك[3].

ففرّقت ـ بخلاف المعطّلة ـ بين الجسم القديم، والأجسام المخلوقة.

أمّا عن توجيه استدلال المشبّهة بهذا الأصل على معتقدهم في الله تعالى، وفي صفاته جلّ وعلا: فيتّضح في المطلب التالي..

*****

---

(١) انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ص ٣٥، وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧١. وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٧٦.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١١.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٤٦. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ص ٣٥. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠. ورسالة في العقل والروح له ص ٢٩، ٣٠. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٣٢.

المطلب الثالث

وجه استدلال المشبهة بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على مذهبهم في الصفات

جعل المشبّهة القسمةَ العقليّةَ للموجودات ثنائيّة؛ إمّا جسم، وإمّا عرض؛ فقالوا: إنّه لا يقوم في المعقول إلا جسمٌ أو عرض، والقديم تعالى يستحيل أن يكون عَرَضاً، فيجب أن يكون جسماً[1].

فإذا ثبت عقلاً استحالة كون الربّ تعالى عَرَضاً، ثبت كونه جسماً ـ على حدّ زعمهم.

وهم يُطلقون عليه ـ جلّ وعلا ـ الجسم القديم.

وهو ـ أعني الجسم القديم الأزليّ ـ يخلو عن الحوادث أزلاً عندهم.

أمّا الأجسام المخلوقة فلا تخلو عن الحوادث[2].

فوجودُ جسمٍ قديمٍ ينفكُّ من قيام الحوادث به ـ أزلاً ـ جائزٌ عند المشبّهة. ثمّ تقوم الحوادث به بعد ذلك، ولكن لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث؛ فتخلِف حادثةٌ الأخرى، فإنّ ما تعاقبت عليه الحوادث، فهو

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢/١١٧. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٢١. والملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٩. وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ٢٢٥. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٣٠. والصواعق المرسلة لابن القيم ١/ ٣٧.

(٢) انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ص ٣٥، وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠.

حادثٍ[1].

وفلسفة المشبّهة في إيضاح ذلك:

أنّ السكونَ أمرٌ عدميّ ـ كزعم الفلاسفة .

والجسم القديم ـ أزلاً ـ كان خالياً من الحوادث، وكان ساكناً.

فإن حصل به حادث لم يكن، ثُم عُدِمَ هذا الحادث؛ فإنّما يُعدَم بإحداثٍ يقوم به. وهذا ممتنع؛ إذ العرض لا يقوم في عرضٍ مثله.

وعندهم: أنّ الباري ـ جلّ وعلا ـ يقوم به إحداث المخلوقات وإفناؤها. فالحوادث التي تقوم بهم تقوم به، لو أفناها لقام به الإحداث والإفناء، فكان قابلاً لأن يحدث فيه حادث، ويفنى ذلك الحادث. وما كان كذلك لم يخل من إحداث وإفناء؛ فلم يخل من الحوادث، وما لم يخلُ من الحوادث فهو حادث[2].

والأمر يحتاج إلى بسطٍ، في وقفاتٍ، يتّضح فيها ـ بإذن الله ـ مذهب المشبّهة في الله تعالى وصفاته.

الوقفة الأولى: قول المشبّهة إنّ الله جسم:

تقدّم أنّ الحامل للمشبّهة على تسمية الله تعالى جسماً: كونهم رأَوْا الموجودات على نوعين: أعراض، وأجسام..

وقد سمّوا الله تعالى جسماً لاستحالة كونه عرضاً..

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٥. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ص ٣٥. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠ـ. وانظر أيضاً: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ١٧٦.

(٢) انظر الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠١. وانظره في مجموع الفتاوى ١٣/ ١٥٥.

وهؤلاء قد قاسوا وجود الخالق جلّ وعلا على الموجود المُشاهد..

ويُلاحظ وحدة المنطلق عند المشبّهة، والمعطّلة؛ فكلا الفريقين انطلق من قياس الخالق على المخلوق، والغائب على المُشاهد؛ فصارا بين أمرين كلاهما شرّ؛ إمّا أن يُعطّل الباري عن صفاته لئلاّ تُمثّل بصفات المخلوقين. وإمّا أن يُمثّل الباري وصفاته بخلقه لئلا يُعطّل عن صفاته..

والاثنين لم يَرَوْا من الديك إلا رأسه[1]..

وأوّل ما ظهر[2] إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى من متكلّمة الشيعة[3].

وأوّل من عرف عنه من الشيعة إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى: الهشاميّة.

---

(١) ذكر الشيخ محمد الأمين الشنقيطيّ رحمه الله في إحدى محاضراته في الجامعة الإسلاميّة أنّ أحد العُميان أبصر لثوان، ورأى خلال إبصاره رأسَ ديك. ثمّ فقد بصره ثانية. فصار إذا ذُكِر له شيء، أو وصف له، يقول: كيف هو من رأس الديك.
وهؤلاء لم يَرَوْا إلا الموجودات فقاسوا عليها؛ فمنهم من عطّل لئلا يُمثّل، ومنهم من مثّل لئلا يُعطّل. ولو حالفهم التوفيق لأدركوا أنّ الله تعالى لا يُقاس بأحدٍ من خلقه؛ فهو الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الشورى، الآية ١١).

(٢) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ متكلّمة الشيعة كانوا أول من أظهر إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى. (انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٢١٧. وانظر المصدر نفسه ٨/ ٦. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٠٧ ـ ٤١٨).

(٣) يقول ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ١١٣): «من وافق الشيعة في أنّ علياً رضي الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، وأحقّهم بالإمامة، وولده من بعده: فهو شيعي وإن خالفهم فيما عدا ذلك ممّا اختلف فيه المسلمون. فإن خالفهم فيما ذكرنا: «فليس شيعياً».
فالشيعة على ذلك: هم الذين شايعوا علياً على وجه الخصوص، وقالوا بأنّه أفضل النّاس بعد رسول الله ﷺ، وأحقهم بالإمامة، وولده من بعده.

والهشاميّة فريقان:

١ ـ أصحاب هشام بن الحكم الكوفي:

كان هشام من المنظّرين لمذهب الشيعة، والمهذّبين له، وممّن فتق الكلام في الإمامة، إضافة لما تمّ له من صحبة إمامَيْن(١) من أئمة الشيعة الإثنى عشرية، مع الاختصاص بهما، باعتراف علماء الرجال عند الشيعة(٢).

وقد قال هشام هذا عن الله تعالى: هو جسم، ذو أبعاض، وذو حدّ ونهاية، وله قدر من الأقدار ـ أي له مقدار في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه، وهو سبعة أشبار بشبر نفسه، طويل، عريض؛ طوله مثل عرضه، عميق؛ عمقه مثل عرضه، وذو لون، وطعم ورائحة. ولكن لا يُشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يُشبهه شيء(٣)..

---

(١) الإمامان هما: جعفر الصادق، وولده موسى الكاظم.

(٢) انظر: مروج الذهب للمسعودي ٥/٤٤٣ـ ٤٤٤، ٦/ ٣٧٠، ٧/ ٢٣٢، ٢٣٦. والأمالي للمرتضى ١/ ١٧٦. واختيارات معرفة الرجال للطوسي ص ١٦٥. والفهرست له ص ١٧٤ ـ ١٧٦. والفهرست لابن النديم ص ٢٢٣ ، ٢٢٤. وسفينة البحار للقمي ٢/ ٧١٩. وجامع الرواة للأردبيلي ٢/ ٣١٣ ، ٣١٤.

(٣) انظر: فرق الشيعة للنوبختي الشيعي ص٧٩. والانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط المعتزلي ص٨، ١١٤. ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١/ ١٠٦ـ١٠٨. والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص٦٥, ٦٦، ٢٢٧. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢/ ٢٦٩، ٢٩٣، ٣٠٩، ٣/ ١٧٦, ١٧٨، ٢٢٠، ٢٥٣، ٤/ ١٥٧، ١٦٩، ١٧٢، ٥/ ٤٠، ٤٥، ١٧٥، ١٩٣ـ١٩٥. والتبصير في الدين للإسفراييني ص٤٠، ١٢٠. والملل والنحل للشهرستانى ص١٨٤، والفهرست لابن النديم الشيعى ص٢٢٣، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ص٨٢، ٨٣. والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي ص٧٢. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٠٧ـ٤٠٩، ٤١٠ـ٤١١، ٢/ ١٨٥، ١٨٦. والمنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى ص٣٠. والخطط المقريزية للمقريزي ٢/ ٣٥٣. والصلة بين التصوف والتشيع للشيبي ص١٤٠ـ١٤٤.

* ٢ـ **أصحاب هشام بن سالم الجواليقي**: كان من كبار علماء الشيعة، ومن الرواة عن إمامَيْن[1] من أئمتها، باعتراف علماء الرجال عند الشيعة، والذين وصفوه بأنّه: ثقة، ثقة، صحيح العقيدة[2].

وكان يقول عن الله تبارك وتعالى: إنه جسم، على صورة إنسان؛ أعلاه مجوّف، وأسفله مصمت. وله حواس خمس كحواس الإنسان، وله وفرة سوداء، هي نور أسود. لكنه ليس بلحم ولا دم[3].

* فالهشامان؛ هشام بن الحكم، وهشام بن سالم: أوّل من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى[4]، ثمّ أتباعهما من بعدهما..

* وعلى شاكلتهم كان داود الجواربي[5]، الذي قال: اعفوني عن

---

(١) الإمامان هما: جعفر الصادق، وولده موسى الكاظم.

(٢) انظر: اختيارات معرفة الرجال للطوسي ص١٦٤. والفهرست له ص١٧٤. وسفينة البحار للقمي ٢/ ٧٢٣. وجامع الرواة للأردبيلي ٢/ ٣١٤ـ٣١٧.

(٣) انظر: فرق الشيعة للنوبختي الشيعي ص٧٨، ٨١. والانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط المعتزلي ص١٤، ٤٨. ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١/ ١٠٩. والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص٦٩، ٢٢٧. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/ ١٥٨. والتبصير في الدين للإسفراييني ص٤٠، ١٢٠. والملل والنحل للشهرستاني ص١٨٥. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص٤٢٠ـ٤٢١. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي ص٨٣. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٠٩، ٤١٥. والخطط المقريزية للمقريزي ٢/ ٣٥٣. والمنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى ص٣٠. ولوامع الأنوار للإسفرايني ١/ ٨٢.

(٤) انظر كتب ابن تيمية التالية: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٥٤، ٤٠٧ـ٤١٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٢١٧، ٢٢٠، ٥٠١، ٨/ ٦. والفرقان بين الحق والباطل ص١٠٠. ومجموع الفتاوى ٣/ ١٩٦، ٦/ ٣٣، ١٣/ ٣٠٥.

(٥) كان رأساً في الرفض والتجسيم. من أقران جهم بن صفوان، وبشر المريسي. (انظر ميزان الاعتدال للذهبي ٢/ ٢٣).

الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك[1].

أي أنّه يُشبِّه الله تعالى بالموجودات، فيُكيِّف أوصافه جلّ وعلا وفق المُشاهدات حوله. ولكنّه يسكت عن الفرج واللحية.

تعالى الله عن قوله، وقول أمثاله عُلواً كبيراً..

* وكان يقول أيضاً: إنّ معبوده جسم، ولحم، ودم، وله جوارح وأعضاء..

ومع ذلك: جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء[2].

وحُكِيَ عنه كذلك أنه قال عن الله ـ تعالى عن قوله ـ: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنّ له وفرة سوداء، وله شعر قطط[3].

إلى آخر ما ذُكِر من ضلالاته.

* ثمّ أتى ابن كرّام[4] الذى دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه

---

(١) انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد للخياط المعتزلي ص٥٤. والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص٢٢٨. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢/٢٦٩، ٤/١٥٨، ٥/ ٤٠. والتبصير في الدين للإسفراييني ص١٢٠. والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٥، ١٨٧. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ص٨٤. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٠٩، ٤١٢.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٢٨. والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٥.

(٣) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٥.

(٤) هو محمد بن كرام السجستاني؛ شيخ الفرقة الكرّاميّة ـ إحدى فرق المرجئة، يجمعهم التشبيه، والقول بأنّ الله تعالى جسم. وكلّهم على مذهب الإمام أبى حنيفة فى الفروع. قال الذهبي عنهم: وكانت الكرامية كثيرين بخراسان، ولهم تصانيف، ثمّ قلّوا وتلاشَوْا. كان ابن كرّام يقول: الإيمان هو نُطق اللسان بالتوحيد، مجرّد عن عقد قلب، وعمل =

جسم، له حدّ ونهاية[1].

* وغير هؤلاء كثير..

ويجمع الكُل قولهم: أنّ الله تعالى جسم.

الوقفة الثانية: قول المشبّهة[2] بجواز قيام الحوادِث بذات الله تعالى:

* من أصول المشبّهة التي وافقوا عليها الجهميّة والمعتزلة: أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادِث[3]..

ولكنّ النزاع حصل بينهم وبين الجهميّة والمعتزلة في تعميم هذه القاعدة: (كون الجسم لا يخلو من الحوادِث مطلقاً)[4].

ففرّق المشبّهة بين الجسم الأزليّ ـ الله تعالى عندهم ـ والأجسام المخلوقة، بقولهم: إنّ الجسم الأزلي يخلو عن الحوادث أزلاً.

= جوارح. وكان ينتهي في إثبات الصفات إلى التشبيه والتجسيم. توفي ببيت المقدس سنة ٢٥٥.

(انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٢٩. والتبصير في الدين للإسفراييني ص١١١. والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٨. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١١/٥٢٣ـ، ٥٢٤. والبداية والنهاية لابن كثير ١١/ ٢٠. وطبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٣٠٥. ولسان الميزان لابن حجر ٥/ ٣٥٣ـ٣٥٦. وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٣٩٩).

(١) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى ص٢١٦، ٢٢٨. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ١٢٠، ١٢١. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/ ٣٦. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع له ٢/ ١٨٤ ـ ١٨٦.

(٢) أمثال هشام بن الحكم الرافضي، وهشام بن سالم الجواليقي الرافضي، وداود الجواربي، وابن كرام، وابن مالك الحضرمي، وعلى بن ميثم الرافضي، وغيرهم من رؤوس المشبهة. (انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٧٣ ـ ١٧٤).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١٠، ٣١١، ٣٢٧، ٣٥٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٢٤٦.

(٤) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص٧٥، ٧٦.

وكذا وافق المشبهة الجهمية والمعتزلة على أصلهم: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادِث[1].

لكنّهم قالوا: إنّ ذلك لا ينطبق على الجسم الأزليّ الذي كان خالياً من الحوادِث أزلاً، فلا يدخل في عموم هذا الأصل، ولا يُقاس على الأجسام المخلوقة التي لا تخلو عن الحوادِث مطلقاً..

فجوّزوا ـ إذاً ـ «ثبوت جسم قديم أزليّ لا أوّل لوجوده، وهو خال عن جميع الحوادث. وهؤلاء عندهم: الجسم القديم الأزليّ يخلو عن الحوادِث. وأما الأجسام المخلوقة فلا تخلو من الحوادث ويقولون: ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث. لكن لا يقولون: إنّ كلّ جسم فإنّه لا يخلو عن الحوادِث»[2].

* وقد سلَّم المشبهة للجهميّة والمعتزلة ـ أيضاً ـ أنّ الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، وقالوا بأنّ الله تعالى جسمٌ كالأجسام[3].

ولكنّهم فرّقوا بينه وبين الأجسام الأخرى: فيما يجب ويجوز ويمتنع.

ينقل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قول ابن كرّام وأتباعه عن الله تعالى: «لكنّه موصوف بالصفات وإن قيل إنّها أعراض، وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادِثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسماً. قالوا: نعم، هو جسم كالأجسام، وليس ذلك ممتنعاً دائماً، وإنّما الممتنع أن يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع»[4].

---

(١) انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠ـ.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١١. وانظر: قاعدة نافعة فى صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٠. والنبوات له ص ٢٠٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٢٤٦. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/ ١٧٦، ١٧٧.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٦.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٦.

فالتفرقة حاصلة ـ عندهم ـ بين الجسم القديم الأزليّ، والأجسام المخلوقة.

* ولكنّ هذا الجسم الأزليّ الخالي من الحوادث أزلاً: تقوم به الحوادث بعد أن لم تكن.. وهذه الحوادث التي قامت به لا يزول عنها، بل تدوم؛ «لأنّه لو قامت به الحوادث، ثمّ زالت عنه: كان قابلاً لحدوثها وزوالها»[1]، وما كان قابلاً للحدوث والزوال، فهو حادث[2]..

فلا يجوز ـ عندهم ـ أن تتعاقب عليه الحوادث؛ فتتخلف حادثةٌ الأخرى، فإنّ ما تعاقبت عليه الحوادث حادث[3].

فقيام الحوادث به، ثمّ زوالها عنه، يجعله ـ عند المشبهة ـ مشابهاً للأجسام المخلوقة التي تتعاقب عليها الحوادث، فلو قام به الحادث، ثمّ زال عنه: لكان حادثاً..

وقد تقدّم أنّهم منعوا أن يُشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع..

لذلك قالوا بنفي زوال الحوادث بعد قيامها، دون نفي حدوثها بعد أن لم تكن[4]..

* **وحجّتهم في نفي زوال الحوادث بعد قيامها به تعالى:** أنّ السكونَ أمرٌ عدميّ، والجسم القديم ـ أزلاً ـ كان خالياً من الحوادث، وكان ساكناً..

والحركة أمر وجوديّ..

فلو قامت به الحركة لم يعدم بقيامها سكون وجودي ـ إذ السكون أمر

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠٠.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ١٧٦. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ص٣٥. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠. وانظر أيضاً: الملل والنحل للشهرستاني ص١١١.

(٤) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/ ٥٢٥.

عدميّ عندهم، وذلك عندهم بمنزلة قولهم: يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً[1].

فإن وجد بالجسم الساكن حادث لم يكن، ثُم عُدِمَ هذا الحادث؛ فإنّما يُعدَم الحادث بإحداثٍ يقوم به. وهذا ممتنع؛ إذ العرض لا يقوم في عرضٍ مثله.

وتوضيح ذلك: أنّ السكون عند المشبهة «ليس بضدّ وجوديّ، بل هو عدميّ. وإنّما الوجوديّ هو الإحداث والإفناء. فلو قبل قيام الإحداث والإفناء به: لكان قابلاً لقيام الأضداد الوجودية، والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدّه»[2].

فلو أفنى الحوادِث التى قامت به بعد أن لم تكن: لقام به الإحداث والإفناء، فكان قابلاً لأن يحدث فيه حادث، ويفنى ذلك الحادث. وما كان كذلك لم يخل من إحداث وإفناء؛ فلم يخل من الحوادث، وما لم يخلُ من الحوادث فهو حادث[3].

* فالحوادِث ـ إذاً ـ يجوز قيامها بذات الله تعالى عند المشبهة بعد أن لم تكن، دونَ تجدّدها..

فالحوادِث التي تقوم بالله تعالى ـ عند المُشبّهة ـ: لا يخلو منها، ولا يزول عنها؛ لأنّه لو قامت به الحوادِث، ثمّ زالت عنه: كان قابلاً لحدوثها وزوالها. وإذا كان قابلاً لذلك لم تخلُ منه. وما لم يخلُ من الحوادِث فهو حادِث.

---

(١) انظر قاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٠ـ.

(٢) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠١.

(٣) انظر الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠١. وانظره في مجموع الفتاوى ١٣/ ١٥٥.

وهذا الذي خالفوا فيه سلف هذه الأمة رحمهم الله: الذين قالوا إنّه تقوم به، وتتعاقب عليه وفق إرادته ومشيئته، ولم يمنعوا تجددها المتعلّق بمشيئته جل وعلا وقدرته..

فالله عند أهل السنة والجماعة: ما زال فاعلاً، وموصوفاً بالصفات الاختياريّة المتعلّقة بمشيئته جلّ وعلا وقدرته..

الوقفة الثالثة: موقف المشبّهة من أفعال الله تعالى:

أفعال الله تعالى على نوعين: لازمة، ومتعدية..

١ـ **الأفعال اللازمة**: كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، ... إلخ:

والمشبّهة يُطلقون على مفعولات هذه الأفعال: مُحدَثات..

وهم يُفرقّون بينها وبين الحوادِث.

أ ـ فالحوادِث عندهم: ما يقوم بذات الله جلّ وعلا من الأمور المتعلّقة بمشيئته وقدرته واختياره؛ فما يحدث في ذاته فإنّما يحدث بقدرته[١]..

ب ـ والمحدَثات عندهم: ما يخلقه الله عزّ وجلّ منفصلاً عنه، مبايناً لذاته[٢].

* وبسبب تفريقهم بين الحوادِث والمحدثَات: قالوا: بأنّ الخلق يحدث بلا سببٍ يُوجب حدوثه.

فهم وإن كانوا يُفرّقون بين الخلق والمخلوق، ويقولون: إنّ الخلق غير المخلوق ـ كقول السلف رحمهم الله ـ إلاّ أنّهم قالوا بحدوث الخلق بلا سببٍ يُوجب حدوثه[٣].

---

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٩. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٣.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٩، ١١٠. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٣.

(٣) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥٧.

فهؤلاء جعلوا الله تعالى في الأزل غير قادرٍ على الخلق، ولا على الفعل، ثمّ جعلوا الخلق، والفعل ممكناً مقدوراً، من غير تجدّد شيء أوجب القدرة والإمكان..

فالمخلوقات المنفصلة عنه تعالى تحدث ـ عند المشبّهة ـ بعد أن لم تكن بمشيئة الله وقدرته[1] بلا سببٍ يُوجب حدوثها.. ولا تقوم بالله تعالى ـ عندهم ـ صفة الخلق عند كُلٍّ خلق؛ لأنّها إن قامت به لزم التسلسل؛ إذ المحدَث يفتقر إلى إحداث؛ فيلزم أن يقوم بذاته تعالى إحداث غير المحدَث، وذلك الإحداث يفتقر إلى إحداث، والإحداث إلى آخر، وهكذا.. فيلزم التسلسل[2].

وقولهم هذا في الحقيقة تعطيل للخالق جلّ وعلا عن صفة الخلق أزلاً، وتشبيه له بخلقه؛ حيث جعلوه مثل المخلوق الذي صار قادراً على الفعل بعد أن لم يكن قادراً عليه..

بل إنّ فيه سلباً لصفات الكمال عن الله تعالى؛ حيث منعوا تعاقب صفة الخلق والفعل عليه جلّ وعلا بعد قيامها به، فمنعوا تجدد آحادها المتعلّقة بمشيئته تعالى وقدرته..

* والمشبهة يجيبون عن سؤال مفاده: إنّ كان الخلق يحدث بلا سبب يوجب حدوثه، فما الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره؟ بأنّ الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره: هو إرادة قديمة أزلية هي المخصّص لما قام به ـ تعالى ـ وما خلقه[3].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٥٢٥.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص١١١. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٨٣.

(٣) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥٧.

وقد ذكروا لهذه الإرادة القديمة الأزليّة ثلاث صفات ـ نقلها شيخ الإسلام ابن تيمية، وأبطلها[1]، وهي:

أولا: قالوا: الإرادة الأزلية تكون ولا مُراد لها، ثمّ لا تزال على نعت واحد، حتى يحدث مُرادها من غير تحولّ حالها: فتوجد الحوادِث بلا سببٍ أصلاً..

وهذا قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إنّه «معلوم الفساد ببديهة العقل؛ فإنّ الفاعل إذا أراد أن يفعل: فالمتقدّمُ كان عزماً على الفعل، وقصداً له في الزمن المستقبل، لم يكن إرادة للفعل في الحال. بل إذا فعل فلابُدّ من إرادة الفعل في الحال. ولهذا يُقال: الماضي عزم، والمقارن قصد. فوجود الفعل بمجردّ عزمٍ من غير أن يتجدّد قصدٌ من الفاعل: ممتنعٌ. فكان حصول المخلوقات بهذه الإرادة ممتنعاً، لو قُدِّر إمكان حدوث الحوادِث بلا سبب. فكيف وذاك أيضاً ممتنعٌ في نفسه؟ فصار الامتناع من جهة الإرادة، ومن جهة تعيّنت بما هو ممتنعٌ في نفسه»[2].

ـ فيمتنع وجود فعلٍ بعزمٍ من غير تجدّد قصد..

ومرّ أنّ القصد عندهم أزليّ لم يتجدّد وقت حدوث الفعل..

ـ وكذلك يمتنع حدوث الحوادِث بلا سببٍ أصلا..

* فجمعت هذه الإرادة ممتنعين، جعلاها معلومة الفساد ببديهة العقل..

ثانيا: قالوا: الإرادة الأزليّة ترجّح مثلاً على مثل دون سببٍ مُرجّح..

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٧ ـ ٤٥٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٨.

وهذا قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إنّه «مُكابرة. بل لا تكون الإرادة إلا لما ترجّح وجوده على عدمه عند الفاعل؛ إمّا لعلمه بأنّه أفضل، أو لكون محبتّه له أقوى. وهو إنّما يترجّح في العلم لكون عاقبته أفضل. فلا يفعل أحدٌ شيئاً بإرادته إلا لكونه يُحبّ المراد، أو يُحبّ ما يؤول إليه المُراد؛ بحيث يكون وجود ذلك المُراد أحبّ إليه من عدمه، لا يكون وجوده وعدمه عنده سواء»[1].

فترجيح أحد المثلين لا يكون بلا سببٍ مُرجّح..

بل الفاعل المُختار يُرجّح ما يراه أحسن، أو تكون محبّته له أقوى، أو عاقبته أفضل..

ثالثا: قالوا: الإرادة الجازمة يتخلّف عنها مرادها مع وجود القدرة؛ فتتقدّم على المراد تقدّماً لا أوّل له..

وهذا قال عنه شيخ الإسلام رحمه الله: إنّه «أيضاً باطل. بل متى حصلت القدرة التامّة، والإرادة الجازمة: وَجَبَ وجود المقدور. وحيثُ لا يجب: فإنّما هو لنقص القدرة، أو لعدم الإرادة التامّة. والربّ تعالى ماشاء كان، وما لم يشأ لم يكن»[2].

فالقدرة التامّة، لا تتخلّف عن الإرادة الجازمة..

وباجتماعهما يُوجَد المقدور..

والله جلّ وعلا يفعل ما يشاء، ويُحدِث ما يُريد..

وقد أخبر عن نفسه جلّ وعلا أنّه «لو شاء لفعل أموراً لم يفعلْها؛

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٥٨، ٤٥٩.

(٢)مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٥٩.

كما قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[1]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[2]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾[3]؛ فبين أنّه لو شاء ذلك، لكان قادِراً عليه، لكنّه لا يفعله لأنّه لم يشأه. إذ كان عدم مشيئته أرجح في الحكمة مع كونه قادراً عليه لو شاءه»[4].

٢ ـ الأفعال المتعدية:

يُوصف الله تعالى عند المشبّهة بأنّ له أفعالاً حادِثة تقوم به تتعلّق بمشيئته وقدرته، مع قولهم باستحالة قيام هذه الأفعال به أزلاً؛ لامتناع حوادِث لا أوّل لها[5].

ويُمثّلون للأفعال المتعدية بصفة الكلام، وغيرها؛ جازمين باستحالة قيامها بالله تعالى أزلاً . .

صفة الكلام عند المشبهة:

يُصرِّح المشبّهة؛ من الكراميّة[6] وغيرهم[7] بامتناع التكلّم على الله تعالى أزلاً، ويقولون: إنّه جلّ وعلا لم يكن في الأزل متكلّماً إلا بمعنى القدرة على الكلام؛ لأنّه لو كان متكلّماً أزلاً بكلام متعلّق بمشيئته

(١) سورة السجدة، جزء من الآية: ١٣.

(٢) سورة هود، جزء من الآية ١١٨.

(٣) سورة البقرة، جزء من الآية: ٢٥٣.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٩.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٣٦، ٥٢٤. والفرقان بين الحق والباطل له ص١٠٠.

(٦) تقدم التعريف بهم ص١٧٥.

(٧) كمتقدّمي الشيعة من الهشامية، وطائفة من المرجئة. (انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٤. والفرقان بين الحق والباطل له ص ١٠٠. والنبوات له ص ٢٠٢).

وقدرته: للزم وجود حوادِث لا تتناهى في القدم، ويمتنع وجود حوادِث لا أوّل لها[1].

وفي هذا تشبيه له بالمخلوق الذي صار قادراً على الكلام بعد أن لم يكن قادراً عليه[2].

وهم يقولون بحدوث التكلّم لله ـ بعد أن لم يكن ـ؛ فيصير الله تعالى موصوفاً ـ عندهم ـ بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك[3]..

فهؤلاء جعلوا الله تعالى في الأزل غير قادر على الكلام بمشيئته، ثمّ جعلوا الكلام ممكناً مقدوراً من غير تجدّد شيء أوجب ذلك..

وحقيقة قولهم: أنّ صفة الكلام قديمة، مع امتناع التكلّم على الله تعالى أزلاً، وأنّ الله صار متكلّماً بعد أن لم يكن.

إلاّ أنّهم يمنعون تعاقب الحوادِث على الله تعالى؛ لئلا يكون حادِثاً؛ إذ من مذهبهم أنّ ما تعاقبت عليه الحوادِث فهو حادِث[4].

فيكون الله ـ على قولهم ـ متكلّماً بعد أنْ لم يكن بكلام لا تتجدّد آحاده..

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٦٦، ٢٠٢. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٤. والفرقان بين الحق والباطل له ص١٠٠. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية٢/ ٧٥. ورسالة في العقل والروح له ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٣٢.

(٢) انظر: رسالة في العقل والروح لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٣٣ ـ. وبغية المرتاد له ص ٣٦١.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية٦/ ٥٢٤. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٣٥٨.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٥.

ولهم قولان في تكليم الله لموسى عليه السلام[1]:

١ ـ قول: أنّه تعالى قامت به الحوادِث، وزالت؛ لمّا كلّم موسى عليه السلام بصوت، ثمّ عُدم ذلك الصوت.

وهذا القول يُناقض مذهبهم القائل بمنع تعاقب الحوادِث على الله تعالى..

٢ ـ قول: أنّه تعالى تكلّم مرة واحدة بعد أن لم يكن متكلّماً أزلاً، ثمّ استمرّ معه الكلام دون تجدّد آحاده؛ لئلاً تتعاقب عليه الحوادث..

أمّا عن موقفهم من القرآن الكريم:

فالمشبهة يُفرّقون بين كلام الله وقوله:

فيقولون: كلام الله قديم ـ مع امتناع تكلّمه تعالى أزلاً كما تقدّم ـ، وقوله ـ تعالى ـ عَرَضٌ حادِثٌ وليس بمحدَث، وله حروف وأصوات[2].

يحكي التفتازاني[3] تفريقهم بين الكلام والقول، فيقول: «ذهبوا إلى أنّ المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وأنّه قول الله تعالى لا كلامه. وإنّما كلامه قدرته على التكلّم وهو قديم، وقوله حادِث لا محدَث. وفرّقوا بينهما[4]، بأنّ كلّ ما له ابتداء: إن كان قائماً بالذات، فهو حادِث بالقدرة غير محدث، وإن كان مبايناً للذات فهو محدَث بقوله كن لا بالقدرة»[5].

---

(١) انظر الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠١.

(٢) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني ص ١١٤، ١٢١. والإرشاد للجويني ص ١٠٤. وقاعدة نافعة في صفة الكلام لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٥ ـ.

(٣) تقدم التعريف به فى الجزء الأول ص١٦٢.

(٤) بين الحادِث والمحدَث.

(٥) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ١٤٥.

والقرآن ـ عند المشبّهة ـ من قولِ الله، لا من كلامه، وهو حادِث لا محدَث؛ لأنّ الحادِث يحدث بقدرة الله ومشيئته ـ كالفعل ـ، أمّا المحدَث فيفتقر إلى إحداث، فيلزم أن يقوم بذاته ـ تعالى ـ إحداث غير المحدث، وذلك الإحداث يفتقر إلى إحداث؛ فيلزم التسلسل[1]..

والقرآن عند هشام بن الحكم[2]: لا خالق، ولا مخلوق. ولا يُقال: إنّه غير مخلوق؛ لأنّه صفة، والصفة لا تُوصف عنده[3].

وكذا قدرة الله، وسمعه، وبصره، وحياته، وإرادته ـ عنده ـ: لا يقول: إنّها قديمة، ولا مُحدَثة؛ لأنّ الصفة ـ عنده ـ لا تُوصف[4].

ويُلاحظ على المشبّهة جميعاً أنّهم «فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم»[5].

صفة العلم عند المشبّهة:

أنكر المشبّهة علم الله الأزليّ، وقالوا: بأنّ الله تعالى علم الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها[6].

وقد شبّهوا الله ـ بقولهم هذا ـ بخلقه؛ حيث جعلوا علمَ الله كعلم المخلوق حادِثاً بعد أن لم يكن..

فيستحيل ـ إذاً ـ عندهم أن يُوصف الله بصفة العلم على أنّها صفة

(١) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠١. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٢، ٣٨٦.

(٢) تقدم التعريف به ص ١٧٣.

(٣) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٤) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٥) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٦١.

(٦) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ١٢١.

أزليّة؛ بمعنى أنّه تعالى يعلم بالمعلومات منذ الأزل. .

ويعزو هشام بن الحكم استحالة أن يكون الله عالماً بالمعلومات أزلاً؛ لأمرين:

أحدهما: أنّه لو كان لم يزل عالماً بالمعلومات ـ أزلاً ـ لكانت المعلومات أزلية. . والمعلومات ليست موجودة أزلاً، بل هي معدومة. ولا يصحّ عالم إلا بمعلوم موجود، وتعلّق العلم بالمعدوم مستحيل[1].

ثانيهما: أنّه لو كان عالماً بما يفعله عباده قبل وقوع الأفعال منهم، لم يصحّ اختيار العباد وتكليفهم[2].

وواضح في هذين الأمرين قياس الخالق الذي له صفات الكمال، على المخلوق صاحب النقائص؛ فكأنّ المشبّهة لم يفهموا من صفات الله تعالى إلا ما ألفوه من صفات خلقه. .

الوقفة الرابعة: موقف المشبّهة من صفة الاستواء:

يتّضح مذهب المشبّهة في التجسيم في هذه الصفة أكثر من غيرها. .

فقد غالَوْا في إثباتها، متّكئين على اعتقادهم في الله تعالى أنّه جسم[3]، وفهموا هذه الصفة على حسب مناسبة صفاتهم. .

ينقل الشهرستاني عن ابن كرام أنّه قال في كتابه المسمّى (عذاب القبر) حاكياً عن الله تعالى: «. . وإنّه مماسّ للعرش من الصفحة العليا»[4]. .

---

(١) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٢) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٣) انظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧١، ٢٧٣.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٨، ١٠٩. وانظر التبصير في الدين للإسفراييني ص١١٢.

وكان يقول: «له حدّ واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش، ولا نهاية له من الجوانب الأُخَر»[1].

أمّا أتباع ابن كرام فقد تخبّطوا في غلوّهم في إثبات هذه الصفة؛

فقال بعضهم: امتلأ العرش به، فعرضه كعرضه[2]، فهو يُلاقي جميع أجزائه.

وقال بعضهم الآخر: هو أكبر من العرش[3].

وزعم هشام بن الحكم وأتباعه: أنّ العرش قد حوى الله تعالى وحدَّه[4]، وأنّه مماسّ لعرشه، لا يفضل عن العرش، ولا يفضلُ العرشُ عنه[5].

وتبعه على ذلك داود الجواربي، الذي زعم أيضاً: أنّ الله تعالى مماس للعرش، ملاق له[6].

وكلّ ذلك يعود إلى اعتقادهم أنّ الله تعالى جسم ـ كما تقدّم ـ..

الوقفة الخامسة: صفات الذات الخبرية عند المشبّهة:

أثبت المشبّهة صفات الذات الخبريّة، وسمّوها أعراضاً..

وقال ابن كرّام: ليس كلّ عرض حادِثاً، وهذه الصفات الخبرية تُسمّى أعراضاً، وهي قديمة[7].

---

(١) نقل ذلك عنه الإسفراييني في التبصير في الدين ص ١١١.

(٢) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني ص ١١٢. والملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٩.

(٣) انظر التبصير في الدين للإسفراييني ص ١١٢.

(٤) انظر مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١/ ٢٨٤.

(٥) انظر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٦٧.

(٦) انظر التبصير في الدين للإسفراييني ص ١٢١.

(٧) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٢٠٢. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٦.

ولكنّ المشبّهة غلَوْا في إثبات هذه الصفات؛ إذ لم يفهموا من هذه الصفات إلاّ ما ألفوه من صفات المخلوقات؛ «ولذلك إذا طولبوا بحقيقة السمع والبصر: رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى، وإن أنكروها باللفظ؛ إذ لم يدركوا أصل معاني هذه الإطلاقات في حقّ الله تعالى»[1].

لذلك «أثبتوا ما قد نزّه الله نفسه عنه؛ من اتصافه بالنقائص، ومماثلته للمخلوقات»[2].

وقد تقدّم عند الحديث عن قولهم بأنّ الله تعالى جسم، الكثير من الأقوال التي هي وصف لله تعالى ـ الذي ليس كمثله شيء ـ بالنقائص التي يتّصف بها خلقه، وبالمماثلة لهم، تعالى الله عن قول المشبّهة علواً كبيراً، بل هو سبحانه لا يُماثل شيئاً، ولا يُماثله شيء: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾[3].

*****

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٦٢.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥٤.

(٣) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

استدراك وتعقيب

استدلال المبتدعة بقول إبراهيم الخليل: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾ على صحة دليل الأعراض وحدوث الأجسام وعلى نفي قيام الصفات الاختياريّة بالله عزّ وجلّ

ذكرت فيما مضى أنّ الأشعريّة احتجّوا بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[1] على نفي الصفات الاختياريّة عن الله تعالى.

فقد زعموا أنّ قيام الصفات الاختياريّة ـ التي يُسمّونها حوادِث ـ بالله تعالى: أفولٌ وتغيّرٌ يجب أن يُنزَّه الله تعالى عنه[2]..

والحقّ أنّ قول الخليل عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[3] ليس حجّة للأشعريّة وحدهم على نفي صفات الله الاختياريّة، بل هو حجّة للمبتدعة جميعهم على نفي قيام هذه الصفات بالله تعالى، وعلى نفي الجسميّة عن الله تعالى، إضافةً إلى استنادهم إليه في تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام..

فقد زعموا أنّ الخليل عليه السلام صحّح في المناظرة التي جرت له مع قومه دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ حيث استدلّ بحركة الأجسام وسكونها على حدوثها..

ولمّا كانت الأجسام حادثة ـ وجميعها متماثلة كما زعموا ـ وجب نفي

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٢) انظر ص ١١٣، ١١٤ من هذا الجزء.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

الجسمِيّة عن الله تعالى. .

وقالوا أيضاً: إنّ إبراهيم عليه السلام استدلّ على حدوث الموجودات بتغيّرها وانتقالها من حالة إلى حالة. والتغيّر والزوال حادِثان، وقيامهما بشيء يدلّ على حدوثه؛ إذ ما لا يخلو من الحوادِث فهو حادِث.

وفي قول الخليل عليه السلام: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾[1] ـ على حدّ زعمهم ـ تنبيه إلى نفي قيام الحوادِث بذاته جلّ وعلا؛ أي نفي قيام الصفات الاختياريّة ـ التي يُسمّونها حوادِث ـ بالله تعالى.

وهذه الحجة قد استدلّ بها الجهميّة، والمعتزلة، والأشعريّة، والماتريديّة على تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وعلى أنّه الطريق إلى معرفة الخالق جلّ وعلا، وعلى نفي صفات الباري جلّ وعلا الاختياريّة؛ كالنزول، والمجيء، والإتيان، وغيرها. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومن عجائب الأمور أنّ كثيراً من الجهميّة نفاة الصفات والأفعال، ومن اتبعهم على نفي الأفعال: يستدلون على ذلك بقصة الخليل ﷺ، كما ذكر ذلك بشر المريسيّ[2]،

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٢) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة؛ عبد الرحمن المريسيّ. المبتدع الضالّ. ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنّه جهميّ أخذ مقالة جهم واحتجّ لها ودعا إليها، وليس من المعتزلة. وقال عنه الذهبي: «لا ينبغي أن يُروى عنه ولا كرامة». ونقل قول الإمام أحمد بن حنبل فيه: «كان أبوه يهودياً، وكان بِشر يشغَبُ في مجلس أبي يوسف، فقال له أبو يوسف: لا تنتهي أو تُفسد خشبة ـ يعني تُصلب ـ». وقد كفّره الكثير من أئمة الإسلام وعلماء المسلمين، ورمَوْه بالزندقة. مات سنة ٢١٨هـ.

(انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٧/ ٥٦ ـ ٦٧. والرسالة المدنية لابن تيمية ص ٥٧. ومجموع الفتاوى له ١٤/ ٣٥٢. والفتاوى المصرية له ٦/ ٤٠٣. وميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٣٢٢، ٣٢٣. وسير أعلام النبلاء له ١٠/ ١٩٩ ـ ٢٠٢. ولسان الميزان لابن حجر ٢/ ٢٩ ـ ٣١. والخطط المقريزية للمقريزي ٢/ ٣٥٠).

وكثير من المعتزلة، ومن أخذ ذلك عنهم.... وذكروا في كتبهم أنّ هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه، وهو قوله: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[1]. قالوا: فاستدلّ بالأفول الذي هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك؛ كالكوكب والقمر والشمس. وظنّ هؤلاء أنّ قول إبراهيم عليه السلام: ﴿هَذَا رَبِّي﴾[2] أراد به: هذا خالق السموات والأرض، القديم الأزليّ، وأنّه استدلّ على حدوثه بالحركة»[3].

«قالوا: لأنّ الأفول هو الحركة التي لم يخل الجسم منها»[4].

وقد أوجبوا بسبب ذلك «تأويل ما ورد عن الرسول ﷺ مخالفاً لذلك؛ من وصف الربّ بالإتيان والمجيء والنزول وغير ذلك[5].

حكى الإمام الدارمي عثمان بن سعيد[6] رحمه الله عن بشر المريسيّ أحد رؤوس الجهميّة؛ أنّه صحّح هذا الدليل، ونفى التحرّك والزوال عن الله تعالى، محتجاً بقصة الخليل عليه السلام مع قومه..

يقول الإمام عثمان الدارمي رحمه الله تعالى: «واحتججت أيّها المريسيّ في نفي التحرّك عن الله والزوال بحجج الصبيان؛ فزعمت أنّ إبراهيم ـ عليه السلام ـ حين رأى كوكباً وشمساً وقمراً قال: ﴿هَذَا رَبِّي

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣١٠ ـ ٣١١. وانظر: المصدر نفسه ٢/٢١٦،، ٤/٧١،، ٨/ ٣٥٥. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٩٣. وشرح حديث النزول له ص ١٦٢. وبغية المرتاد له ص ٣٥٤، ٣٥٥.

(٤) درء تعارض العقل والنقل له ٨/ ٣٥٥.

(٥) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٢.

(٦) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٧٤.

﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[1]، ثمّ قلتَ: فنفى إبراهيم المحبّة عن كلّ إلهٍ زائل؛ يعني: أنّ الله إذا نزل من سماء إلى سماء، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد: فقد أَفَلَ وزال، كما أفلت الشمس والقمر. فتنصلّ من ربوبيّتهما إبراهيم...»[2].

فالمريسيّ قد زعم أنّ أفول الكواكب، وتحرّكها من مكان إلى مكان دليلٌ على أنّ الله ـ تعالى ـ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأنّ من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله..

وقد استدلّ بهذه الحجة على صحّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام: أبو منصور الماتريدي[3]. حين أثبت رؤية الله دون صفاته الاختيارية، فقال مدلّلاً على جواز رؤيته جلّ وعلا يوم القيامة: «وأيضاً: مُحاجّة إبراهيم قومه في النجوم، وما ذكر بالأفول والغيبة. ولم يُحاجّهم بأنه لا يحبّ رباً يُرى، ولكن حاجّهم بأنْ لا يُحبّ رباً يأفل؛ إذ هو دليل عدم الدوام»[4].

فالماتريديّ زعم أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام لا يُحبّ رباً يأفل؛ يتغيّر، ويزول، ويتحرّك من مكان إلى مكان، وفيه دلالة ـ بزعمه ـ على استحالة أن يكون الله كذلك.

واستدل بهذه الحجّة أيضاً أبو بكر الباقلاّني[5] في معرض حديثه عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فقال: «ويجب أن يُعلم: أنّ العالَم

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٢) ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسيّ العنيد ص ٥٥. وقد نقله عنه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٧٣.

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٥٤.

(٤) كتاب التوحيد للماتريديّ ص ٧٨.

(٥) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص٣٨٢.

مُحدَث؛ وهو عبارة عن كلّ موجود سوى الله تعالى. والدليل على حدوثه: تغيّره من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة، وما كان هذا سبيله ووصفه كان مُحدَثاً... ـ إلى أن قال: ـ وكذلك الخليل عليه السلام إنّما استدلّ على حدوث الموجودات بتغيّرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنّه لمّا رأى الكوكب قال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾، إلى آخر الآيات[1] فعُلِمَ أنّ هذه لمّا تغيّرت وانتقلت من حال إلى حال، دلّت على أنّها مُحدَثة مفطورة مخلوقة، وأنّ لها خالقاً»[2].

وفي احتجاج الباقلاني هذا: نفيٌ لقيام الصفات الاختياريّة بالله تعالى؛ إذ هي حوادِث ـ كما سمّاها الأشعريّة ـ؛ سيّما صفات النزول، والمجيء، والإتيان؛ لما فيها من الحركة والانتقال والزوال من مكان إلى مكان.

وكذا الإسفراييني[3]، والجويني[4]، وابن العربي[5]، وغيرهم احتجّوا بقصّة الخليل عليه السلام على صحّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام[6].

والرازي[7] أيضاً استدلّ بقصة الخليل عليه السلام على أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام من الأدلة التي يُستدلّ بها على وجود الله

(١) الآيات في سورة الأنعام، من الآية ٧٦ إلى الآية ٧٩.

(٢) الإنصاف للباقلاني ص ٤٣، ٤٤.

(٣) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٨٧.

(٤) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٢.

(٥) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٨.

(٦) انظر: التبصير في الدين للإسفراييني ص ١٥٤. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٤٦. والمتوسط في الاعتقاد لابن العربي ـ مخطوط ـ ق ٧/أ.

(٧) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٢٦.

تبارك وتعالى، دون أن يُقدّم هذا الدليل على ما سواه من الأدلة الأخرى التي ذكرها..

يقول: «قد عرفتَ أنّ العالَم إمّا جواهر، وإمّا أعراض. وقد يُستدلّ بكلّ واحدٍ منهما على وجود الصانع[1]؛ إمّا بإمكانه أو حدوثه. فهذه وجوه أربعة.

الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام. وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[2]...»[3].

واحتجّ الرازي في موضع آخر بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[4] على نفي علوّ الله، واستوائه على عرشه؛ معبّراً عن ذلك: بنفي الحيّز والجهة..

يقول: «أمّا الخليل ﷺ فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه بأنّه استدلّ بحصول التغيّر في أحوال الكواكب على حدوثها، ثمّ قال عند تمام الاستدلال: ﴿وَجَّهتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا[5]﴾[6]»[7].

ثمّ شَرَعَ الرازي في بيان الوجوه التي حَدَتْ به إلى نفي الجهة والحيّز عن الله تعالى، مستنداً في ذلك إلى قصّة الخليل عليه السلام، وزاعماً أنّ

---

(١)

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٣) محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين للرازي ص ٣٣٧. وانظر: تفسير الرازي ١٣/ ٤٦. والأربعين في أصول الدين له ص ١٢٢.

(٤) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٥) زاد الرازي كلمة مسلماً، وليست من الآية.

(٦) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٩.

(٧) أساس التقديس في علم الكلام للرزاي ص ٢١.

التغيّر من خصائص الأجسام، والله ليس جسماً؛ لأنّ الأجسام متماثلة، وهي محدَثة... إلخ.

يقول في بيان ذلك: «واعلم أنّ هذه الواقعة تدلّ على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن التحيّز والجهة. أمّا دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيّز، فمن وجوه..»[1].

ذكر في الأول منها أنّ الأجسام متماثلة، «فإذا ثبت ذلك، فنقول: ما صحّ على أحد المثلين وجب أن يصح على المثل الآخر. فلو كان تعالى جسماً أو جوهراً، وجب أن يصحّ عليه كلّ ما صحّ على غيره، وأن يصحّ على غيره كلّ ما صحّ عليه. وذلك يقتضي جواز التغيّر عليه. ولمّا حكم الخليل عليه السلام بأنّ المتغيّر من حال إلى حال لا يصلح للإلهيّة، وثبت أنّه لو كان جسماً لصحّ عليه التغيّر، لزم القطع بأنّه تعالى ليس بمتحيّز أصلاً»[2].

أمّا الوجه الثاني من أوجه دلالة قصّة الخليل عليه السلام على نفي التحيّز عن الله تعالى، فهو عدم ذكر إبراهيم لتحيّز الربّ تعالى، أو أنّه في جهة، مع نفيه لتغيّره وزواله، «ولو كان إله العالَم جسماً موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص، لما كمل العلم به تعالى، إلا بعد العلم بكونه جسماً متحيزاً. ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقاً للعالَم. فلمّا كان هذا القدر من المعرفة كافياً في كمال معرفة الله تعالى دلّ ذلك على أنّه تعالى ليس بمتحيّز»[3].

ثمّ خَتَمَ الرازي كلامه بقوله: «فَثَبَتَ بما ذكرناه أنّ العظماء من الأنبياء صلوات الله عليهم كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسميّة

(١، ٢، ٣) أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص ٢٢.

والجوهريّة والجهة»[1].

وبنحو أقوال الرازي المتقدّمة، قال الإيجي[2] أيضاً[3].

وكذا الآمدي[4] استدلّ على نفي الصفات الاختياريّة بقول الخليل إبراهيم عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[5]، فقال: «أنّه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيّراً، والتغيّر على الله مُحال، ولهذا قال الخليل عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[6]: أي المتغيّرين»[7].

وقد استدلّ ابن جماعة[8] بقصة الخليل عليه السلام مع قومه على نفي صفتَيْ المجيء والإتيان، لما فيهما من الحركة والتغيّر والانتقال من مكان إلى مكان.

يقول ابن جماعة: «اعلم أنّ المجيء والإتيان بالذات على الله تعالى

---

(١) أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص ٢٣.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٦١.

(٣) انظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.

(٤) هو علي بن أبي محمد بن سالم، سيف الدين الآمديّ. رأس من رؤوس الأشعريّة، وأحد من أدخل على المذهب الكلامَ المخلوط بالفلسفة. كان متابعاً لابن سينا على آرائه الفلسفيّة، وقد نُسب إليه فساد المعتقد لغلوّه في ذلك. توقّف في إثبات الصفات الخبرية لله تعالى. مات سنة ٦٣١هـ

(انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٢٩٣. كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٤٣. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٥. والفرقان بين الحق والباطل له ص ٩١. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٩/ ٧. وسير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢/ ٣٦٤. وطبقات الشافعية للسبكي ٨/ ٢٦٠).

(٥) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٦) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

(٧) أبكار الأفكار للآمديّ ١/ ٤٨٢، ٤٨٣

(٨) تقدمت ترجمته ٦٤.

مُحال؛ لأنّه من صفات الحوادِث المحدودة القابلة للانتقال من حيّز إلى حيّز، ولذلك استدلّ الخليل عليه السلام على نفي إلـهيّة الكواكب بأفولهنّ، وصدّقه الله تعالى في استدلاله وصحّحه بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾[1] »[2].

وهذا الفهم لقصّة الخليل عليه السلام، ولمراده محلّ إجماع لدى المبتدعة، الذين زعموا ـ أيضاً ـ أنّ قصة الخليل عليه السلام مع قومه، وقوله لهم: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِين﴾[3] دليل على صحّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي اعتمدوه أصلاً أصيلاً في معرفة الله جلّ وعلا..

*****

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية ٨٣.

(٢) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة ص ١١٧.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

الفصل الثاني

الردّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على الفرق المبتدعة صاحبة هذا الدليل ونقض دليلهم

ويشتمل على المباحث التالية:

المبحث الأول: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من دليل الأعراض وحدوث الأجسام بمجمله.

المبحث الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لنصّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المبحث الثالث: ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على شبه نفاة الصفات الاختياريّة.

المبحث الرابع: الردّ على استدلال المبتدعة بقصّة إبراهيم الخليل عليه السلام على صحّة مذهبهم.

الفصل الثاني

الردّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله على دليل الأعراض وحدوث الأجسام

* اعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذا الدليل ـ دليلَ الأعراض وحدوث الأجسام ـ ودليلَيْ المبتدعة الآخَرَيْن؛ دليل التركيب، ودليل الاختصاص: «أعظمَ القواطع العقليّة التي يُعارضون بها الكتبَ الإلهيّة، والنصوصَ النبويّة، وما كان عليه سلف الأمّة وأئمّتها»[1].

* لذلك كان هدم هذه القواطع العقليّة، والأصول الأساسيّة: هدماً لمذهب المبتدعة، واجتثاثاً له من جذوره؛ فإذا هُدِم الأصل، فلا عبرة بالفَرع؛ كالشجرة تُجتثّ من جذورها، أيّ حياة في أغصانها وفروعها..

* من أجل ذلك كانت ردود شيخ الإسلام رحمه الله مركّزة على هذه القواطع العقليّة، والأصول الأساسيّة، دون إغفال لأي جزئيّة من جزئياتها..

* وهو في الوقت نفسه لا يضرب صَفحاً عن المسائل الفرعيّة، بل يقف عندها وقفات متأنيّة، يسبر من خلالها غَوْر المسألة، ويكشف عن عوارها..

* ولا يكتفي بنقد الآراء والمذاهب، بل يتعدّى ذلك إلى نقد الأشخاص والطوائف..

* وكان ـ رحمه الله ـ يتّخذ من النقد أداةً للوصول إلى الحقّ، لا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميّة ١/٣٠٨.

لأغراض شخصيّة، لذلك تعددت جبهاته التي خاض فيها معاركه مع المبتدعة؛ فلم يُوجّه نقده إلى فرقة بعينها، بل وجّهه إلى جميع الفرق المبتدعة المعروفة، منتقداً كلَّ المقالات الباطلة المشهورة في عصره..

* ولم يكن نقده عن فراغ، بل كان ـ أجزل الله له المثوبة ـ يدرس كتب الفرق، ويقرأ أقوالهم قراءة دقيقة متقنة متأنّية؛ يقرأ الألفاظ والعبارات، ويعيّن مدلولاتها، ثمّ يشرع في نقد الأقوال الباطلة بعد فهم المذهب فهماً دقيقاً؛ فيأتي نقده علميّاً بعيداً عن التجنّي والمجازفة.

* وتراه في ذلك كلّه معتصماً بالكتاب والسنّة، متمسّكاً بما عليه سلف الأمة، منتصراً لطريقتهم بردود علميّة في غاية الهدوء والاتّزان..

* وهذا المنهج في الردّ رافقه في سائر ردوده على أصول المبتدعة جميعها..

* وقد جاءت ردوده على دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ وهي جزءٌ من هذه الردود ـ متنوّعةً؛ ما بين نقدٍ للدليل بمجمله، ومناقشة لنصّه، وردود تفصيليّة على شبه نفاة الصفات الاختياريّة، مع الردّ المفصلّ على استدلال المبتدعة بقصة الخليل إبراهيم عليه السلام على صحّة مذهبهم..

* وبتقسيم هذا الفصل إلى أربعة مباحث تتّضح هذه الردود ـ بعون الله تعالى.

المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى من دليل الأعراض وحدوث الأجسام بمجمله

ويشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: صعوبة دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المطلب الثاني: بدعيّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

المطلب الثالث: ذمّ علماء المسلمين لدليل الأعراض.

المطلب الرابع: وجود طرق شرعيّة بديلة عن دليل الأعراض.

المطلب الخامس: اللوازم الفاسدة الناجمة عن دليل الأعراض.

المطلب السادس: تسلط الملاحدة على أصحاب دليل الأعراض.

المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله تعالى) من دليل الأعراض وحدوث الأجسام بمجمله

* يرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ هذا الدليل الذي سلكه المبتدعة لإثبات وجود الله تعالى: طريق مبتدعة، مذمومة في الشرع؛ كما أنّها مخطرة، مخوفة في العقل..

* وقد بيّن بطلان هذه الطريق ـ إجمالاً ـ من أوجه متعددة، أكّد من خلالها:

(١) ـ صعوبة هذه الطريق؛ حيث إنّ أصحابها لم يتفقوا على مقدمة واحدة من مقدّماتها.

(٢) ـ بدعيّة هذه الطريق؛ حيث إنها لم ترد عن أحدٍ من سلف هذه الأمة رحمهم الله ورضي عنهم..

(٣) ـ ذمّ العلماء لها؛ سواء أكانوا من علماء السلف، أم من علماء الكلام، ونصّهم على فسادها، وعلى وجود ما هو أفضل منها.

(٤) ـ كثرة الطرق الشرعيّة الأخرى الآمنة التي توصل إلى إثبات وجود الله تبارك وتعالى دون محاذير أو مخاوف.

(٥) ـ ما يلزم السالك لهذه الطريق من لوازم فاسدة.

(٦) ـ تسلّط أعداء الإسلام على أصحاب هذه الطريق، بسببها.

* وتفصيل ذلك يظهر في المطالب الستّة الآتية ـ إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول

صعوبة هذه الطريق

* هذه الطريق معتاصة، و«المحقّقون على أنّها طريقة باطلة، وأنّ مقدّماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدّعى بها مطلقاً»(١).

* فكيف تُجعل واجبة على كلّ مكلّف ـ كما زعم أصحابها ـ؟!.

إذ من المعلوم ـ عند أهل المنطق ـ أنّ الدليل يؤتى به لتصوّر المستدلّ عليه؛ كالحدّ يُشترط فيه أن يُوضّح المحدود، وأن يوصّل إلى المجهولات(٢)..

* فكيف يُجعل الدليل المسلوك أصعب تصوّراً من المستدلّ عليه؟!.

* بل كيف تُجعل هذه الطريق الصعبة أصلاً للدين، وقاعدةً للمعرفة، وأساساً للإيمان ـ على حدّ زعم أصحابها ـ فلا يُعرف الله إلا بها، لا يُصدّق الرسول ﷺ إلا بها، ولا يتحقّق الإيمان إلا بالمحافظة على لوازمها(٣)؟!.

* أضف إلى ذلك أنّ أصحابها لم يتّفقوا على مقدّمة واحدة من مقدّماتها، وردّوا على بعضهم، وأبطل بعضهم قولَ البعض الآخر..

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٠٤.

(٢) انظر المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم د/ عوض الله جاد حجازي ص ١٣.
شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يرى أنّ تعريف أهل المنطق للحدود بأنّها التي تُفيد تصوير ما هيّة المحدود: غلط وضلال. وإنّما الحدّ معرّف للمحدود ودليل عليه، بمنزلة الاسم، لكنّه يُفصِّل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال؛ فهو نوعٌ من الأدلّة. (انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٣).

(٣) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ١/ ١٣٤. والنبوات له ص ٦٢.

فماذا يصنع مقلّدهم في تناطحهم؟

وبأي شيء يلتزم؟

وبقول مَنْ يأخذ؟!..

لقد أوقعوا المسكين في حَيْص بَيْص.

* **أمّا عن مقدّمات دليلهم**: فلم يتّفقوا على واحدةٍ منها ـ كما سبق[1]:

(١) ـ فاختلفوا في الأعراض والحوادث: هل تكون شاملة أو مخصوصة بأنواع منها[2]..

(٢) ـ واختلفوا: هل الصفات أعراض؛ فيجب نفيها، أم ليست بأعراض[3].

(٣) ـ واختلفوا: هل العرض يبقى زمانين، أم لا[4]؟

* **وأمّا ردّ بعضهم على بعض، وإبطال بعضهم لقول البعض الآخر:**

فهذا كثيرٌ جداً في تصانيفهم..

* أذكر من ذلك على سبيل المثال:

(١) ـ تضعيف الآمدي[5] لحجة الحركة والسكون[6]: وهي حجة «فاسدة على أصول من يقول بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين من هذه

---

(١) انظر الجزء الأول ص٣٢٤، ٣٢٥.

(٢) انظر الجزء الأول ص٣٢٢، ٣٢٣.

(٣) انظر الجزء الأول ص٣٢٦.

(٤) انظر ص ٥.

(٥) تقدمت ترجمته ص ١٩٨.

(٦) وهي حجة اعتزالية.

الجهة، وهي في الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض»[1].

وقد ضعّفها الآمدي، وتبعه الأرموي[2] على ذلك[3].

(٢) ـ ردّ الأرموي على الرازي[4] قوله بالترجيح بلا مرجّح[5].

(٣) ـ ردّ الأرموي على الآمدي قوله بوجوب تناهي الحوادث (امتناع بقاء الأعراض)؛ إذ عمدة الآمدي في امتناع بقائها: أنّ العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه؛ لأنّ العدم لا يجوز أن يكون بحدوث ضدّ؛ فإنّ الحادث إنما يحدث في حال عدم الثاني لامتناع اجتماع الضدّين؛ لأنه ليس عدم الثاني لطريان الحادث بأولى من العكس[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣٨٩.

(٢) هو محمود بن أبي بكر أحمد الأرموي. أحد أئمة الأشاعرة. له كتاب «لباب الأربعين»، و«مختصر الأربعين»؛ كلاهما تهذيب واختصار لكتاب «الأربعين في أصول الدين» لفخر الدين الرازي. ولد في أرمية ـ من بلاد أذربيجان ـ وتوفي في قونيه ـ في تركيا ـ سنة ٦٨٢ هـ.

(انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ١٥٥. ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ١/ ٢٤٥. والأعلام للزركلي ٨/ ٤١، ٤٢).

(٣) انظر: غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ٢٦٢، ٢٦٣. وأبكار الأفكار له ٢/ ٣٣٨ ـ ٣٣٩. ولباب الأربعين للأرموي ـ مخطوط ـ ق ٨ ـ ٩ ـ نقلاً عن تعليقات د/ محمد رشاد سالم على درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٣٧٣، ٣/ ٥٧ ـ وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٣٧٣، ٣٧٦ ـ ٣٧٧، ٣٨١ ـ ٣٨٢، ٣٨٩، ٣/ ٩٥، ٤٤١، ٦/ ١٨٥، ٣٠٨.

(٤) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٢٦.

(٥) انظر: لباب الأربعين للأرموي ـ مخطوط ـ ق ١٢ ـ نقلاً د/ محمد رشاد سالم على درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣.

(٦) انظر: أبكار الأفكار للآمدي ٢/ ٣٤٨، ـ٣٤٩. ودرء تعارض العقل لابن تيمية ٢/ ٣٨٥.

(٤) ـ ردّ الأرموي على الرازي قوله بامتناع حوادث لا أول لها، وتجويزه وجود ذلك: (حوادث لا أول لها)[1].

(٥) ـ إبطال الآمدي لعامّة مسالك الناس في إثبات حدوث الأجسام وتزييفه لها؛ حيث إنه ذكر في حدوث الأجسام سبعة مسالك، وزيّف ستّة منها[2]، ثمّ ارتضى السابع؛ وهو قوله: «أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض، والجواهر والأعراض حادثة، فأجزاء العالم حادثة»[3].

* وهذا المسلك الذي ارتضاه الآمدي قد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تهافته وضعفه[4]..

فلم يَسْلَمْ له شيءٌ من المسالك.

(٦) ـ إبطال الأرموي للحجج التي دلّل بها الرازي على حدوث العالم[5].

---

(١) انظر: لباب الأربعين للأرموي ـ مخطوط ـ ق ٨، ١٨، ٣٨ ـ نقلاً عن تعليقات د/ محمد رشاد سالم على درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٣٣٨ ـ ٣٤٠. وانظر الدرء ١/٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥٠، ٢/٢١٢، ٣٤٣ ـ ٣٤٥، ٣٦٩، ٣٩٣، ، ٣/٣٤٣ ـ ٣٤٥، ٨/٢٧٣.

(٢) انظر أبكار الأفكار ٢/٣١٥ ـ ٣٤٨.

(٣) انظر المصدر نفسه ٢/٣٤٨، س٣٤٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٤٥١.

(٥) انظر المسائل الخمسون في أصول الدين للرازي ص ١٨ ـ ٢٧، لمعرفة حجج الرازي التي أراد أن يُثبت بها حدوث العالم. وانظر نقض الأرموي لها في كتابه لباب الأربعين ـ مخطوط ـ ق ١٣ ـ ١٦ ـ نقلاً عن تعليقات د/ محمد رشاد سالم رحمه الله على درء تعارض العقل والنقل من ج ٢/ص ٣٤٤، مع ملاحظة هذه التعليقات من الموضع المذكور، إلى ج ٣/ ص٢٣.

* والملاحظ أنّ هذا الإبطال والتفنيد من متأخرين خبروا المذهب وفهموه، ووقفوا على أقوال أئمتهم وسابقيهم في هذه المسألة، ثمّ ضعّفوا قول من يعظّمونه ويقدّمونه على من عداه ـ أعني به الرازي.

(٧) ـ الرازي نفسه ضعّف البراهين الخمسة التي احتجّ بها على حدوث العالم وحدوث الأجسام[١].

* يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ـ بعد ما ذكر إبطال الأرموي لحجج الرازي الخمس على حدوث العالم ـ: «والمقصود هنا أنّ هذه البراهين الخمسة التي احتجّ بها[٢] على حدوث العالم، قد بيَّن أصحابه المعظّمون له ضعفها، بل هو نفسه أيضاً بيَّن ضعفها في كتب أخرى؛ مثل المطالب العالية، وهي آخر ما صنّفه[٣]، وجمع فيها غاية علومه، والمباحث المشرقية، وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها[٤]»[٥].

* فإذا كان علماء الفرقة الواحدة قد تناقضوا كلّ هذا التناقض..

فكيف يفعل مقلّدهم المسكين في تناقضاتهم الصريحة التي سوّدوا بها صحائف كتبهم، وبأي أقوالهم يأخذ، وأي مسك يسلك؟!.

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ١/ ٧١ وما بعدها. والمباحث المشرقية له ١/ ٣٢٧، ٣٦٥.

(٢) يقصد الرازي.

(٣) بل من آخر تصانيفه. أمّا آخر ما صنّفه: فهو أقسام اللذات. (لاحظ ص٢٤٨ من الجزء الأول).

(٤) الضمير يعود على الحجج الخمس التي احتج بها الرازي على حدوث العالم بحدوث الأجسام.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٣. ولاحظ المطالب العالية للرازي ١/ ٧١ وما بعدها.

المطلب الثاني

بدعية دليل الأعراض وحدوث الأجسام

* هذه الطريق ـ طريق الأعراض وحدوث الأجسام ـ ليست من الطرق الشرعيّة(١).

فالمسلم ليس مأموراً بالتزامها، ولا يصير الرجل مؤمناً بمجرّد معرفة الصانع بواسطتها؛ كما يدّعي أصحابها.

* وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بدعيّتها، وأرشد إلى أنّ الطرق الشرعيّة تجمع وصفَيْن لم تجمَعْهما هذه الطريق. .

يقول رحمه الله تعالى: «الطرق الشرعيّة إذا تُؤمّلت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفَيْن:

أحدهما: أن تكون يقينيّة.

والثاني: أن تكون بسيطة غير مركّبة؛ أعني قليلة المقدّمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدّمات الأُوَل»(٢).

* وبالنّظر إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام: نجد أنّ فيه فساداً كثيراً من جهة الوسائل والمقاصد.

* فالفساد الناجم عنه من جهة المقاصد، أكثر بكثير ممّا يُرجى منها ـ أي من المقاصد ـ من الفوائد؛ فهو في هذا الباب كثير الضرر، قليل

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٣٢١ ـ ٣٣٣. ومجموع الفتاوى له ١٦/ ٢٦٧. والنبوات له ص ٩٥. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٠٣.

(٢) نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥٦.

النفع . .

* فأصحاب الدليل رأوا أنّهم حقّقوا مقصودهم في إثبات حدوث العالم ـ وكان بإمكانهم إثباته بطرقٍ شرعيّة أخرى كثيرة ـ لكنّهم في الوقت نفسه عطّلوا الباري جلّ وعلا عن جُلّ صفاته أو كلها . .

يقول شيخ الإسلام رحمه الله موضّحاً قلّة ما يُجنى من الفوائد مع كثرة ما يترتّب من المفاسد على مقصد أصحاب الدليل من دليلهم: «أمّا المقاصد: فإنّ حاصلها بعد التعب ـ الكثير، والسلامة ـ خير قليل؛ فهي لحم جمل غثّ، على رأس جبل وَعْر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل. ثمّ إنّه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هاهنا»[1].

فالفائدة ـ بعد السلامة إن حصلت ـ إذا قيست بالضرر الناجم عن هذا الدليل: لا تكاد تُذكر . .

* وفي الأدلة الشرعيّة ـ بحمد الله ـ غُنية عن هذا الدليل المبتدع؛ «وذلك ظاهر لمن تأمّل أجناس الأدلة المنبِّهة في الكتاب العزيز على هذا المعنى؛ أعني معرفة وجود الصانع»[2]؛

فطرق معرفة الله الشرعيّة كثيرة ومتنوّعة، وهي تجمع الوصفَيْن اللّذَيْن سبق إشارة شيخ الإسلام إليهما[3].

* «وأمّا الوسائل: فإنّ هذه الطرق كثيرة المقدّمات، ينقطع السالكون

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/٢٢.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٢٥٦.

(٣) سيأتي ذكر الطرق الشرعيّة في معرفة الله تعالى وإثبات وجوده في مطلب مستقلّ ـ إن شاء الله ـ ص٢٤٧.

فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدّماتها في الغالب إمّا مشتبهة يقع النزاع فيها، وإمّا خفيّة لا يدركها إلا الأذكياء»[1].

* فَعُلِمَ ممّا تقدّم أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام ليس من الطرق الشرعيّة في إثبات الله تعالى وحدوث العالم؛ لأنّه لم يجمع بين الوصفين اللّذين لا تخلو عنهما أية طريق شرعيّة، بل ولا واحدٍ منهما.

* فليس هذا الدليل من الطرق اليقينيّة: بل فيه أمور مشتبهة تنازع فيها أصحاب هذا الدليل أنفسهم، وفيه أمور خفيّة لم يُدركها كبارهم ورؤوسهم[2].

* وليست مقدّمات هذا الدليل قليلة، بل هي كثيرة متنوعة، ينقطع فيها السالكون قبل الوصول[3].

* لذلك يُحكم عليه بأنّه دليل غير شرعيّ..

* وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على مَنْ زعم أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام طريق شرعيّة، وأنّه أصل الدين، وأنّ معرفة الله تعالى ليس لها دليلٌ إلا هذا الدليل بقوله: «فيقال لهم: الجواب من وجوه:

أحدها: أنّ بطلان هذا الدليل المعيّن لا يستلزم بُطلان جميع الأدلة. وإثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها وإن أمكن ضبط جُمَلها.

الثاني: أنّ هذا الدليل لم يستدلّ به أحدٌ من الصحابة والتابعين ولا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٢٢.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٢٢. وانظر ص٢٠٩ من هذا الجزء.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٢٢.

من أئمة المسلمين. فلو كانت معرفة الرب عزّ وجلّ والإيمان به موقوفة عليه، للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به، وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين.

الثالث: أنّ الأنبياء والمرسلين لم يأمروا أحداً بسلوك هذا السبيل، فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجباً، وإن كانت مستحبّة كان مستحباً، ولو كان واجباً أو مستحباً لشرعه رسول الله ﷺ، ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة»[1].

* فـ «أمرُ التوحيد، وإثبات الصانع: لا تبرح فيهما الحاجة داعيةً أبداً في كلّ وقت وزمان، ولو أُخِّر فيها البيان لكان قد كلفهم ما لا سبيل لهم إليه. وإذا كان على ما قلتُ، وقد علمنا أنّ النبيّ ﷺ لم يدعهم من هذه الأمور إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها؛ إذ لا يمكن أحداً من الناس أن يروي في ذلك عنه، ولا عن أحدٍ من الصحابة من هذا النمط حرف واحد فما فوقه؛ لا من طريق تواترٍ، ولا آحاد: عُلِمَ أنّهم قد ذهبوا خلاف مذاهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقتهم»[2].

* فطريق الأعراض وحدوث الأجسام ـ إذاً ـ طريقة بدعيّة لم يدعُ أحدٌ من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم الناسَ بها، بل كانت دعوتهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً ﷺ رسول الله[3].

* وكذا رسولنا محمّدٌ ﷺ لم يأمر أحداً بالتزام هذه الطريق، ولم يوجبها على أحد، ولم يُعلّق إيمان أحدٍ ومعرفته بالله تعالى عليها، ولا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٠.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥٥.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١٠٠، ١٠٥، ١٣٠. ومجموع الفتاوى له ٢/ ٢٣، ٣/ ٣٠٧.

دعا إليها؛ بل إنّه عليه الصلاة والسلام لم يدعُ أحداً من الخلق إلى مجرّد إثبات الصانع ابتداءاً، بل إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أنّ محمّداً رسولُ الله ﷺ[1].

فكيف يزعم أصحاب هذه الطريق أنّها أصل الدين، وأوّل الواجبات على المكلّفين؟!.

* والصحابة ـ رضي الله تعالى عنهم ـ الموصوفون بالعلم والإيمان لم يسلكْ أحدٌ منهم هذه الطريق، وكذا التابعون لهم بإحسان؛ إذ لم يكونوا يؤمرون بها[2]..

بل لم يكن أحدٌ منهم يستدلّ على حدوث العالم بحدوث الأجسام، أو يثُبت حدوث الأجسام بدليل الأعراض والحركة والسكون، وأنّ الأجسام مستلزمة لذلك لاتنفكّ عنه، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث، ويبني ذلك على حوادث لا أوّل لها[3].

* فضلاً عن أنّه لم يرد في إثبات هذه الطريق دليلٌ؛ لا من كتاب، ولا سنة، ولا خبر صحابي، ولا قول تابعيّ، ولا أحد من أئمة الدين[4].

* فهي إذاً: طريقة مبتدعة[5].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/٦. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٠٤. وشرح حديث النزول له ص ١٦٢. والفرقان بين الحق والباطل له ص ٩٦.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٦٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٣ ـ ٢٩١، ٤/ ١٣٤، ٧/ ٤٠٨، ٨/ ١٢. وشرح حديث النزول له ص ١٦٢. والفرقان بين الحق والباطل له ص٩٦.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٨/ ٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٣١٣. والرسالة التدمرية له ص ١٤٨.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١٥، ٣١٦.

(٥) انظر المصدر نفسه ١/ ٣١٥.

* ولا بأس من أن نستأنس ههنا بقول الغزالي[1]؛ أبي حامد ـ وهو رأس من رؤوس أهل الكلام ـ فقد أكّد أنّ رسول الله ﷺ لم يأمر أحداً بسلوك هذه الطريق، كما لم يؤثر عن أحدٍ من الصحابة رضي الله عنهم أنّهم قالوا بها أو أمروا أحداً بالتزامها.

يقول الغزالي: «فليت شعري متى نُقل عن رسول الله ﷺ أو عن الصحابة رضوان الله عليهم أنهم قالوا لمن جاءهم مسلماً: الدليل على أنّ العالم حادث: أنّه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث: حادث؟!»[2].

وما أصدق عبارة ابن عقيل[3] في هذه القضيّة: «أنا أقطع أنّ الصحابة ماتوا ولم يعرفوا الجوهر ولا العرض. فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن. وإن رأيت أنّ طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت»[4].

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ص٨٩.

(٣) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي. من متكلّمي الحنابلة. جالس المعتزلة رغم نهي أصحابه له عن ذلك، حتى وقع في حبائلهم، وتجاسر على تأويل النصوص، نسأل الله السلامة. بَيْد أنّه لم يكن معتزلياً خالصاً في باب الأسماء والصفات، بل وافق ابن كلاب في نفي أفعال الله الاختياريّة. واضطرب موقفه من صفات الله الخبريّة بين الإثبات والتأويل. توفي سنة ٥١٣هـ.
(انظر: مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ٦٣٤، ٦٣٥. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/ ٤٤٣ ـ ٤٥١. ولسان الميزان لابن حجر ٤/ ٢٤٣، ٢٤٤. وانظر من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/ ١٦٤، ١٦٩، ١٦/ ٩١. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٤، ٣٥، ٨/ ٦٠ ـ ٦٩. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٤٢٤. وشرح حديث النزول ص ٤٢، ٥٥).

(٤) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص٨٥.

وقد صدق واللهِ، فبئس الحال حال من خالف الصحابة، ولا خير واللهِ فيمن يسلك غير سبيلهم؛ وهم أكثر الناس علماً، وأعظمهم فهماً، وأقلّهم تكلّفاً، وأدناهم تعمّقاً، فرضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

يقول ابن عبد البرّ[1] رحمه الله: «إنّه من نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة وسعد وعبد الرحمن[2]، وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجاً: عَلِمَ أنّ الله عزّ وجلّ لم يعرفه واحدٌ منهم إلا بتصديق النبيّين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة، لا من قِبَل حركة، ولا من باب الكلّ والبعض، ولا من باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجباً، وفي الجسم ونفيه، والتشبيه ونفيه لازماً، ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم. ولو كان ذلك من عملهم مشهوراً، أو من أخلاقهم معروفاً لاستفاض عنهم، ولشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات»[3].

* فهؤلاء الصحابة، وفي مقدّمتهم العشرة المبشّرون بالجنّة لم يسلكوا هذه الطريق؛ فكيف يتوافق إخبار رسول الله ﷺ عنهم أنهم في الجنّة ـ وهذا من أدلّة إيمانهم ـ مع زعم المبتدعة أصحاب هذه الطريق أنّ الرجل لا يصير مؤمناً إلا بمعرفة الصانع بواسطتها؟!..

---

(١) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ النمري الأندلسي القرطبي المالكي، الإمام الثقة العلاّمة الحافظ الفقيه العابد، صاحب التصانيف الفائقة. توفي سنة ٤٦٣هـ.
(انظر: تذكرة الحافظ للذهبي ٣/١١٢٨. وسير أعلام النبلاء له ١٨/١٥٣. وشذرات الذهب لابن العماد ٣/٣١٤ ـ ٣١٦).

(٢) وهؤلاء من العشرة الذين بشّرهم رسول الله ﷺ بالجنّة.

(٣) التمهيد لابن عبد البر ٧/١٥٢.

* هذا ـ بلا شكّ ـ يدلّ على أنّ هذه الطريق ليست في المنزلة التي يزعمها أصحابها لها؛ فليس المسلم مأموراً بالتزامها، وليست معرفة الصانع وقفاً عليها. .

* ولنا أن نتساءل: إنْ لم يكن هذا الدليل مسلكاً للأنبياء عليهم السلام، ولا لنبيّنا محمد ﷺ، ولا لأصحابه، ولا للتابعين لهم بإحسان، فمَسلك مَنْ هو؟ وطريقُ مَنْ؟ ومن الذي ابتدعه وأحدثه؟

يُجيب شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله بأنّ هذه الطريقة هي طريقة الجهم بن صفوان[1]. .

وعن الجهم أخذها أبو الهُذَيل العلاّف[2].

وعن تلاميذ الجهم أخذها بشر بن غياث المريسي[3].

وعنهما، وعن غيرهما تلقّتها المعتزلة، وسائر فرق المبتدعة[4]. .

فالجهميّة «أول من عُرِف في الإسلام أنّهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض، وقالوا: الأجسام لا تنفكّ عن أعراض محدَثة، وما لا ينفكّ عن الحوادث، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادِث؛ لامتناع حوادِث لا أول لها»[5].

---

(١) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٤٨، ٣٧١.

(٣) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٧٥.

(٤) انظر: تفصيل ذلك في المسألة الثالثة من مسائل التمهيد: المصادر التي استقى منها المبتدعة مذهبهم في الصفات ص ٤٧ من الجزء الأول.

(٥) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٣٠٩، ٣١٠. وانظر النبوات له ص ٢٠١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/١٤٣، ١٤٤. وشرح العقيدة الأصفهانية له ص ٦٨.

وعن الجهميّة أخذ المعتزلة دليل الأعراض وحدوث الأجسام . .

وعن الجهميّة والمعتزلة أخذ الكلابيّة، والأشعريّة، والماتريديّة، والمشبّهة هذا الدليلَ[1] . .

وعلى هذا الأصل المبتدع والدليل المحدَث بَنَوْا دينهم وعقيدتهم في الله جلّ وعلا، وفي صفاته سبحانه وتعالى.

* فعُلِمَ ـ إذاً ـ أنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لم يسلكوا هذا الدليل . .

وأنّ أفضلهم، وخاتمهم رسولنا محمّد ﷺ لم يسلكه.

وأنّ صحابة نبيّنا محمّد ﷺ لم يسلكوه . .

وأنّ أفضلهم، وهم العشرة المبشّرون بالجنّة لم يسلكوه . .

وأنّ التابعين، ومن تبعهم بإحسان ـ وهم خير الأمّة ـ لم يسلكوه أيضاً . .

* بل ابتدعه من لا علم له ولا إيمان . .

وعنه أخذه الآخرون تقليداً محضاً من غير معرفة ولا إتقان . .

(١) كما تقدّم بيان ذلك في الجزء الأول ص٤٩، وما بعدها.

المطلب الثالث

ذم علماء المسلمين لدليل الأعراض

* ممّا يجدر الانتباه إليه: أنّ الذين ذمّوا طريق الأعراض وحدوث الأجسام صنفان:

* (١) ـ «منهم من يذمّها لأنها بدعة في الإسلام؛ فإنّا نعلم أنّ النبيّ ﷺ لم يدع الناسَ بها، ولا الصحابة؛ لأنه طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات؛ فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه: وهذه طريقة الأشعري[١] في ذمّه لها، والخطّابي[٢]، والغزالي[٣]، وغيرهم ممّن لا يفصح ببطلانها»[٤].

فهم يظنّون أنّها صحيحة في نفسها، ويتوهّمون أنّ السلف رحمهم الله أعرضوا عنها لطول مقدّماتها وغموضها، وما يُخاف على سالكها من

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١.

(٢) هو أبو سليمان حَمْدُ بن محمد بن إبراهيم بن خطّاب البستي الخطّابي، الإمام صاحب التصانيف. كان يستدلّ بالنصّ في غالب ما يُقرّره.. وقد قرّر منهج السلف، ودعا إليه، وأكّد ضرورة اتّباعه وقفو أثره.. واعتمده من حيث الجُملة، لكنّه لم يلتزمه في بعض جوانبه؛ فقد تأثّر بمنهج المتكلّمين في بعض تقريراته (كنفي الجسميّة عن الله تعالى مثلاً). توفي سنة ٣٨٨هـ.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٢١٤ ـ ٢١٦. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ٢٣ ـ ٢٨. والإمام الخطّابي ومنهجه في العقيدة للأخ المجذوب العلوي بن مولاي الحسن ـ رسالة ماجستير مكتوبة على الآلة ـ ص٤٦، ٤٩، ٥٠).

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٧٥. وانظر: الفرقان بين الحق والباطل له ص٩٦.

الشكّ والتطويل.. لذلك تراهم يُنكرون على من أوجب سلوكها[1].

* (٢) ـ «ومنهم من ذمّها؛ لأنها مشتملة على مقامات باطلة لا تُحصِلُ المقصود بل تناقضه: وهذا قول أئمة الحديث وجمهور السلف»[2].

فهم يعلمون «أنّها طريقة باطلة في نفسها، مخالفة لصريح المعقول وصحيح المنقول، وأنّه لا يحصل بها العلم بالصانع ولا بغير ذلك، بل يوجب سلوكها اعتقادات باطلة توجب مخالفة كثيرٍ ممّا جاء به الرسول ﷺ ـ مع مخالفة صريح المعقول ـ كما أصاب من سلكها من: الجهميّة، والمعتزلة، والكلابيّة، والكراميّة، ومن تبعهم من الطوائف..»[3].

* فالذّامّون لهذا الدليل ـ إذاً ـ فريقان:

* فريق لا يُفصح ببطلانه، ويقول: يمكن تصديق الرسول ﷺ، وإثبات الصانع بدونه.

وهذا قول طائفة من أهل الكلام.

وسبب ذمّهم له: أنّه «طويل، أو يُبعِد المعرفة، أو هو طريق مخيفة مخطر يُخاف على سالكه، فصاروا يعيبونه كما يُعاب الطريق الطويل والطريق المخيف، مع اعتقادهم أنّه يُوصل إلى المعرفة، وأنّه صحيح في نفسه»[4].

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٦٢. ومجموع الفتاوى له ٣/٣٠٣، ٥/٥٤٣. والفتاوى المصرية ١/١٣٥.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/٢٧٥. وانظر: الفرقان بين الحق والباطل له ص ٩٦.

(٣) النبوات لابن تيمية ص ٦٢، ٦٣. وانظر: مجموع الفتاوى له ٥/٥٤٣، ٥٤٤.

(٤) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٦.

* وفريق يرى بطلانه، لفساده في نفسه، وفساد لوازمه..

وهذه طريقة السلف رحمهم الله.

وسبب ذمّهم له[1]:

(١) ـ أنّه باطل شرعاً: لم يسلكه الرسول ﷺ ولا الصحابة رضي الله عنهم..

(٢) ـ أنّه باطل عقلاً: ليس بموصلٍ إلى المعرفة، بل هو متناقض، يُوصل مَنْ اعتقد صحّته إلى الجهل والضلال..

فلنبدأ بأقوال السلف ـ رحمهم الله ـ فإنّهم هم الأعلم، وقولهم هو الأحكم، وطريقتهم هي الأسلم.

---

(١) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٦.

أولا: موقف السلف رحمهم الله تعالى من دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

* لقد أنكر سلف الأمة وأئمّتها ـ رحمهم الله ـ على أصحاب هذه الطريق سلوكهم لها، ووسموهم بالبدعة والضلالة[1]..

وبيّنوا أنّ طريقتهم فاسدةٌ في العقل، محرّمةٌ في الشرع[2]..

وأنّها من ابتداع الجهميّة والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المذموم المحدَث في الإسلام؛ الذين أحدثوها، واستدلّوا بها، وفرّعوا عليها، والتزاموا لوازمها، «وإن كان قد شرَكَهم في ذلك قومٌ من غير المسلمين، أو سبقوهم إلى ذلك؛ سواء كانوا من الصابئين[3]، أو اليهود، أو غيرهم»[4].

* وذمّ السلف لهذه الطريق انصبّ على ما تشتمل عليه من كلام

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣١٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ٨/ ١٢.

(٢) انظر: المصدرين السابقين على الترتيب: ٥/ ٩٥. ٧/ ١٤٣.

(٣) الصابئة: اسم يُطلق على طائفة تنتشر في بعض البلاد؛ كالعراق وغيرها، تجمعهم عبادة الكواكب والتقرّب لها، وتصوير الأصنام على صورها وأسمائها. وهم يُعدّون لها الأعياد، ويذبحون لها الذبائح، ويُقرّبون لها القرب والقرابين، ويقولون: إنها تعقل وتدبر، وتنفع وتضرّ.
(انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/ ١٧ ـ ط المحققة ـ والملل والنحل للشهرستاني ص ٣٠٧. ودائرة المعارف الإسلامية ١٤/ ٩١. وانظر: من كتب الصابئة: مفاهيم صابئيّة مندائية: لناجية مراني. والصابئة الحرّانيّون: لحراني بهران ذويتا. والصابئة «بحث اجتماعي تاريخيّ دينيّ عن الصابئة»: لغضبان رومي عكله الناشي).

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤٤. وانظر من كتب شيخ الإسلام: منهاج السنة النبوية ٢/ ٦١٠ ـ ٦١٣. وكتاب الصفدية ١/ ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٤٣، ١٤٤، ١٧٦، ٢٤٢، ٨/ ١٢.

مذموم، مخالف للنصوص الشرعيّة..

إذ أصحاب هذه الطريق أهل كلام مذموم، و «السلف ـ رحمهم الله ـ لم يذمّوا جنس الكلام؛ فإنّ كلّ آدميّ يتكلّم، ولا ذمّوا الاستدلالَ والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله ﷺ، والاستدلالَ بما بيَّنه الله ورسوله ﷺ، بل ولا ذمّوا كلاماً هو حقّ، بل ذمّوا الكلام الباطل؛ وهو المخالف للكتاب والسنّة، وهو المخالف للعقل أيضاً؛ وهو الباطل»[1].

فـ «أصل ذمّهم الكلام: هو الكلام المخالف للكتاب والسنّة، وهذا لا يكون في نفس الأمر إلا باطلاً؛ فمن جادل به جادل بالباطل»[2].

فالكلام المذموم عند السلف رحمهم الله ـ إذاً ـ هو: كلّ كلامٍ خالف الكتاب والسنّة.

وكلّ كلام خالف الكتاب والسنّة، فهو مُخالفٌ للعقل الصريح؛ فيه من المعاني الباطلة الشيء الكثير..

وحاله: أنّه باطلٌ شرعاً وعقلاً[3].

«فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرّد ما فيه من الاصطلاحات المولدة؛ كلفظ «الجوهر»، و«العرض»، و«الجسم»، وغير ذلك؛ بل لأنّ

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص٩٦ وانظر: الفتاوى المصرية له ١/١٣٦، ١٣٧. ومجموع الفتاوى له ٣/٣٠٦، ٣٠٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٧٠.

(٣) انظر كتب شيخ الإسلام التالية: مجموع الفتاوى ٣/٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٥/١١٩، ١٢٠، ٦/٢٦١، ٧/٤٣٥، ٤٣٦، ١٣/١٤٧، ١٧/٣٠٤ ـ ٣٠٦. والنبوات ص ٢٠١. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٦٢/أ ـ ٦٣/أ، ـ مطبوع ـ ١/٤٤٥، ٢/٨٧. وقاعدة نافعة في صفة الكلام له ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرّية ـ ٢/٦٩. والفتاوى المصرية ١/١٣٦، ١٣٧.

المعاني التي يُعبّرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلّة والأحكام ما يجب النهي عنه؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معاني مجملة في النفي والإثبات؛ كما قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في وصفه لأهل البدع، فقال: «هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلّمون بالمتشابه من الكلام، ويُلبّسون على جُهّال النّاس بما يتكلّمون به من المتشابه[1]»[2].

وأقوال السلف ـ رحمهم الله ـ في بيان عِظم خطر الكلام المذموم، وفداحة ضرره: كثيرة جداً، وهي مشفوعة بأحكام متنوعة على أصحاب هذا الكلام..

فمن هذه الأقوال:

(١) ـ قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله:

فقد قال له نوح الجامع[3]: «ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكلّ محدثة؛ فإنها بدعة»[4].

---

(١) قول الإمام أحمد موجود في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» ص ٨٥ بلفظ مقارب.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/٣٠٧. والفتاوى المصرية ١/١٣٧.

(٣) هو نوح بن أبي مريم المروزي، أبو عصمة القرشي مولاهم. ويُعرف بنوح الجامع؛ لأنه أخذ الفقه عن أبي حنيفة، وابن أبي ليلى، والحديثَ عن حجاج بن أرطاة، وطبقته، والمغازي عن ابن إسحاق، والتفسير عن الكلبي ومقاتل، وكان مع ذلك عالماً بأمور الدنيا، فسمّي الجامع. كان شديداً على الجهميّة، حرباً عليهم. ضعّفه جمهور المحدّثين، وتركه بعضهم. (انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ١٠/٤٨٦ ـ ٤٨٩. والجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٨/ ٤٨٤).

(٤) أخرجه الهروي في ذمّ الكلام وأهله ـ مخطوط ـ ق ٩٦/أ. وقد نقله عنه السيوطي في=

(٢) ـ وقول الإمام أبي حنيفة أيضاً:

«لعن الله عمرو بن عبيد؛ فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام»(١).

(٣) ـ قول الإمام مالك بن أنس ـ إمام دار الهجرة ـ رحمه الله:

«إياكم والبدع؟ قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»(٢).

(٤) ـ وقول الإمام مالك أيضاً:

«لعن الله عَمْراً ـ يعني عمرو بن عبيد ـ فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علماً لتكلّم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلّموا

= صون المنطق والكلام ص ٣٢، ٥٩، ٦٠. وأخرجه أبو الفضل المقرئ في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق ١٩٧/أ. وأبو الفتح المقدسي في الحجة على تارك المحجة ـ رسالة جامعية مكتوبة على الآلة ـ رقم الترجمة (٦٩٠). وأورده ابن قدامة المقدسي في ذم التأويل ص ٣٢، ٣٣. وانظر لشيخ الإسلام ابن تيمية الفتاوى المصرية ٦/ ٥٦١.

(١) أخرجه الهروي في ذمّ الكلام وأهله ـ مخطوط ـ ق ٩٦/ب. وقد نقله عنه السيوطي في صون المنطق والكلام ص ٦٠. وأخرجه أبو الفضل المقريء في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق ١٩٧/ب. وأبو الفتح المقدسي في الحجة على تارك المحجة ـ رسالة جامعية مكتوبة على الآلة ـ رقم الترجمة (٢٢١). وانظر لشيخ الإسلام ابن تيمية الفتاوى المصرية ٦/ ٥٦١.

(٢) أخرجه الهروي في ذمّ الكلام وأهله ـ مخطوط ـ ق ٨٥/أ. وقد نقله عنه السيوطي في صون المنطق والكلام ص ٥٦ ـ ٥٧. وأخرجه الصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث ص ٥٤. وانظر: شرح السنة للبغوي ١/ ٢١٧. وفضل علم السلف على علم الخلف لابن رجب ص ٤٨ ـ ٥٠. وانظر لشيخ الإسلام ابن تيمية الفتاوى المصرية ٦/ ٥٦٠.

في الأحكام والشرائع، ولكنّه باطل يدلّ على باطل»[1].

وقد عقّب شيخ الإسلام رحمه الله على قول الإمام مالك بقوله: «وهذا صريحٌ في ردّ الكلام والتوحيد الذي كانت تقوله المعتزلة والجهمية وليس له أصلٌ عن الصحابة والتابعين، بخلاف ما روي من الآثار الصحيحة في الصفات والتوحيد عن الصحابة والتابعين؛ فإنّ ذلك لم ينكروه، إنما أنكروا الكلام والتوحيد المبتدع في أسماء الله وصفاته وكلامه»[2].

(٥) ـ قول الإمام الشافعيّ رحمه الله:

«حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم في القبائل والعشائر، ويُقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»[3].

---

(١) أخرجه الهروي في ذمّ الكلام وأهله ـ مخطوط ـ ق ٨٥/ب. وقد نقله عنه السيوطي في صون المنطق والكلام ص ٥٧. وانظر لشيخ الإسلام ابن تيمية الفتاوى المصرية ٦/ ٥٦٠.

(٢) الفتاوى المصرية ٦/ ٥٦٠.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في آداب الإمام الشافعي ومناقبه ص ١٨٦. وأبو نعيم في حلية الأولياء ٩/ ١١٦. وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ٣٣٥. وانظر: إحياء علوم الدين للغزالي ١/ ١٦٤. وشرح السنة للبغوي ١/ ٢١٨. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٢، ٨٣. وتحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة المقدسي ص ٤١. وصون المنطق والكلام للسيوطي ص٦٤. وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٢٢٩.
وانظر من كتب شيخ الإسلام: الفتاوى المصرية ٦/ ٣٣٥. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٢٢٥/ب. والفتوى الحموية الكبرى ص ١١٤، ١١٥. وجامع الرسائل ـ رسالة في الصفات الاختيارية ـ ٢/ ٣٦. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٧٥. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٦١، ١٦/ ٤٧٣. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٦١٠.

(٦) ـ قول الإمام الشافعي أيضاً:

«لأن يلقى الله العبدُ بكلّ ذنب ما خلا الشرك بالله، خيرٌ من أن يلقاه بشيءٍ من هذه الأهواء»، وفي رواية: «لأن يُبتلى العبد»، وفي رواية ثالثة: «لأن ألقاه بكلّ ذنب ما خلا الشرك، أحب إليّ من أن ألقاه بشيءٍ من الأهواء»[1].

وهذا الكلام من الإمام الشافعيّ رحمه الله منصبّ على مَنْ أنكر الصفات والأفعال، وبنى ذلك على دليل الأعراض[2]؛ إذ هو قد قاله يذّم

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء ٩/١١٦. وابن أبي حاتم في «آداب الشافعي ومناقبه» ص ١٨٢. ومن طريقه أخرجه ابن البنّا في «الردّ على المبتدعة» ـ مخطوط ـ ق ٨/أ. وأخرجه ابن بطة في «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» ٢/ ٥٣٤، برقم ٦٦١. والصابوني في «عقيدة السلف أصحاب الحديث» ص ٥٥. وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٩٥. واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» ١/ ١٤٦، برقم ٣٠٠. والبيهقي في «مناقب الشافعي» ١/ ٤٥٢، وفي «الاعتقاد» أيضاً ص ٢٣٩، وفي «معرفة السنن والآثار» رقم ٣٣٧، ٣٣٨، وفي «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٠٦. والبغدادي في «شرف أصحاب الحديث» ص٧٨. وابن البنّا في «الرد على المبتدعة» ـ مخطوط ـ ق ٨/أ. والهروي في «ذم الكلام وأهله» ـ مخطوط ـ ق ١٠٣/ب، ١٠٥/أ وأبو الفضل المقرئ في «ذم الكلام» ـ مخطوط ـ ق ١٩٦/ب، ١٩٩/أ. وأبو الفتح المقدسي في «الحجة على تارك المحجة» ـ رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ رقم الترجمة (٢٤٢، ٢٨٠)، والأصبهاني في «الحجة في بيان المحجة» ١/ ٢٠٨. وابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» ص ٣٣٦، ٣٣٧. وفي «تاريخ دمشق» ١٤/ ٤٠٥/ب. وانظر: إحياء علوم الدين للغزالي ١/ ١٦٤. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص٨٢. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/ ١٦. وتوالي التأسيس لابن حجر ص٦٤.
وانظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٤٦. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٢٢٥/ب. ومجموع الفتاوى ١٦/ ٤٧٣.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥.

حفص القرد[1]، وأمثاله الذين تكلّموا في كلام الله تعالى، وفي القرآن، وكلامهم «في ذلك مبنيّ على نفي قيام الأفعال به ـ جلّ وعلا ـ فإنّ المعتزلة يقولون: الكلام لابُدّ له من فعل يتعلّق بمشيئة المتكلّم وقدرته، فلو قام به الكلام لقامت به الأفعال، وهي حادِثة، فكان يكون محلاً للحوادِث، وبطل الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم»[2].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «وقد بيَّنّا أنّ ذمّ الشافعيّ لكلام حفص وأمثاله لم يكن لأجل إنكار القدر؛ فإنّ حفصاً لا يُنكره، وإنّما كان لإنكار الصفات والأفعال المبني على دليل الأعراض»[3].

(٧) ـ قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله:

«لا يُفلح صاحب كلام أبداً، ولا يُرى أحدٌ نظر في الكلام إلا في قلبه دغل»[4].

(٨) ـ قول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ أيضاً:

«علماء الكلام زنادقة»[5].

---

(١) قال الذهبي في ميزان الاعتدال: «حفص القرد ـ بالقاف ـ مبتدع. قال النسائي: صاحب كلام، لكنه لا يُكتب حديثه. وكفّره الشافعيّ في مناظرته». (ميزان الاعتدال للذهبي ١/ ٥٦٤. وانظر لسان الميزان لابن حجر ٢/ ٣٣٠، ٣٣١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أخرجه بنحو هذا اللفظ: ابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/ ٥٣٨ ـ ٥٤٠، برقم ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨. وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر ٢/ ٩٥. وانظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة المقدسي ص ٤١. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٣. وصون المنطق والكلام للسيوطي ص١٢٨.
وانظر من كتب شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى ٥/ ٢٦١، ١٦/ ٤٧٣.. والجواب الفاصل ص ٣٠٧، ٣٠٨.

(٥) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٣.

=

وكلام الإمام أحمد رحمه الله هذا، وغيره من كلام الأئمة في ذمّ الكلام يتناول كلام الجهميّة نفاة الصفات والأفعال الذين بَنَوْا تعطيلهم على دليل الأعراض وحدوث الأجسام(١).

(٩) ـ قول القاضي أبي يوسف(٢) رحمه الله:

«من طلب العلم بالكلام تزندق»، وفي رواية: «من طلب الدين..»(٣).

= وانظر من كتب شيخ الإسلام: الجواب الفاصل ص ٣٠٨ ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ق ٢٢٥/ب. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٣٢، ٧/ ١٥٨، ٢٤٣ ـ ٢٤٦، وجامع الرسائل ـ رسالة في الصفات الاختيارية ـ ٢/ ٣٧ ومجموع الفتاوى ١٦/ ٤٧٣.
وقد أخرجه ابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٢٠٧، بلفظ: «علماء المعتزلة زنادقة».

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٧٥.

(٢) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي. أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. تفقه بالحديث، ولزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي. توفي ببغداد في خلافة هارون الرشيد سنة ١٨٢ هـ. (انظر: التاريخ الكبير للبخاري ٨/ ٣٩٧. وتاريخ جرجان للسهمي ص ٤٤٤، ٤٤٥. وأخبار القضاة لوكيع ٣/ ٢٥٤. والبداية والنهاية لابن كثير ١٠/ ١٨٠).

(٣) أخرجه وكيع في أخبار القضاة ٣/ ٢٥٨. وأبو الفضل المقرئ في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق ١٩٧/أ. وابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/ ٥٣٧، ٥٣٨، برقم ٦٧١. واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/ ١٤٧ (ح: ٣٠٥). وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص ٤٣. والخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص٤. والهروي في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق٩٥/ب وأبو الفتح المقدسي في الحجة على تارك الحجة رسالة دكتوراه مكتوبة على الآلة/ رقم الترجمة (٢٢٩) والأصبهاني في الحجة في بيان المحجة ١/ ١٠٦. والسمعاني في أدب الإملاء والاستملاء ص٥٨ وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ٣٣٣. وانظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة المقدسي ص ٤١ وسير أعلام النبلاء للذهبي ٨/ ٥٣٧ وتاريخ الإسلام له حوادث ووفيات (١٨١ـ١٩٠هـ) ص ٥٠٠، ٥٠٢، ٥٠٣. وصون المنطق للسيوطي ص٦٠.
وانظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٩. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٦١. وجامع الرسائل ـ رسالة في الصفات الاختيارية ـ ٢/ ٣٦.

١٠ ـ قول القاضي ابن سُريج[١]:

وقد سُئل عن التوحيد، فذكر توحيد المسلمين، وقال: «وأمّا توحيد أهل الباطل فهو الخوض في الجواهر والأعراض، وإنما بعث الله النبيّ ﷺ بإنكار ذلك»[٢].

وعقّب شيخ الإسلام رحمه الله على هذا القول بقوله: «ولم يُرد بذلك أنه أنكر هذين اللفظين، فإنهما لم يكونا قد أُحدثا في زمنه، وإنما أراد إنكار ما يُعنى بهما من المعاني الباطلة؛ فإنّ أول من أحدثهما الجهمية والمعتزلة، وقصدهم بذلك إنكار صفات الله تعالى، أو أن يُرى، أو أن يكون له كلام يتّصف به»[٣].

١١ ـ قول الإمام البغوي[٤] ـ رحمه الله ـ:

«اتفق علماء السلف من أهل السنة على النهي عن الجدال

---

(١) هو أحمد بن عمر بن سُريج، أبو العباس البغدادي الشافعي، صاحب المصنفات. إمام حافظ قدوة مات سنة ثلاث وثلاثمائة، وقد قارب الستين. (انظر: تاريخ بغداد للخطيب ٢٨٧/٤ ـ ٢٩٠. ووفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ٦٦، ٦٧. والوافي بالوفيات للصفدي ٧/ ٢٦٠، ٢٦١. تذكرة الحافظ للذهبي٣/ ٨١١. وسير أعلام النبلاء له ٢٠١/١٤ وطبقات الشافعيّة للأسنوي ٢/ ٢٠).

(٢) أخرجه الهروي في ذم الكلام ـ مخطوط ـ ق ١١٣/ أ ـ ب. ونقله عنه السيوطي في صون المنطق والكلام ص ٧٥. وذكره شيخ الإسلام في تفسير سورة الإخلاص ص ١٥٩. وانظره في مجموع الفتاوى له ١٧/ ٣٠٥. وفي نقض أساس التقديس ـ مطبوع ١/ ٤٨٧. في درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٨٥.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥٩.

(٤) هو الحسين بن مسعود بن محمد البغوي ـ نسبة إلى بغ أو بغشور؛ بليدة من بلاد خراسان بين مرو وهراة ـ يُعرف بابن الفراء. فقيه شافعي مفسّر محدّث جليل ورع زاهد. مات سنة عشرة وخمسمائة وقد جاوز الثمانين. (انظر: الأنساب للسمعاني ٢/ ٢٥٤. ومعجم البلدان ١/ ٤٦٧. وطبقات المفسرين للسيوطي ص ٤٩. وطبقات المفسرين للداودي ١/ ١٢٧).

والخصومات في الصفات، وعلى الزجر عن الخوض في علم الكلام وتعلّمه»[1].

والنصوص الواردة عن أئمة أهل السنّة في ذمّ الكلام وأهله كثيرةٌ جداً، وهذا الذي أوردته غيضٌ من فيضٍ، وقليلٌ من كثيرٍ ممّا هو مسطور في كتبهم رحمهم الله ورضي عنهم..

وقد تقدّم أنّ الكلام الذي ذمّوه هو كلام الجهمية ومن تبعهم الذين نَفَوْا به صفات الله جل وعلا..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله بعد أن نقل عن بعض أئمة السلف ذمّهم لعلم الكلام ـ ومنهم الإمام الشافعي رحمه الله ـ: «وقد بُسط تفسير كلامه وكلام غيره في مواضع، وبُيّن أنّ مرادهم بالكلام: هو كلام الجهمية الذين نفوا به الصفات، وزعموا أنّهم يُثبتون به حدوث العالم، وهي طريقة الأعراض»[2].

وقال في موضع آخر: «السلف ذمّوا ما اشترك فيه أهل الكلام من إثبات الصانع بطريقة الأعراض، وأنّها لازمة للجسم، أو متعاقبة عليه، فلا يخلو منها، وما لم يخل من الحوادِث فهو حادِث؛ لامتناع حوادِث لا أول لها...)[3].

---

(١) شرح السنة للبغوي ١/٢١٦.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/٤٧٣. وانظر من كتبه التي ذكر فيها نحواً من هذا الكلام: النبوات ص ٢٠١، ٢٠٢. وجامع الرسائل ـ رسالة في الصفات الاختيارية ـ ٢/٣٦.

(٣) النبوات لابن تيمية ص ٢٠١. وانظر: منهاج السنة النبوية له ١/٣٠٣، ٣٠٤، ٥/٩٤، ٩٥ والفتاوى المصرية له ٦/٥٦١. ونقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق ٦٢/ أ.

فدليل الأعراض وحدوث الأجسام: من أهمّ الأصول الكلاميّة التي ذمّ السلف رحمهم الله أصحابها بسببها.. وذمّهم للكلام إنّما انصبّ عليها وعلى أشباهها من الكلام الباطل الذي جعلوه أصل الدين، وأساس معرفة الله تعالى وتصديق المرسلين.

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مقتدٍ بالسلف الصالح رحمهم الله، متبعٌ لطريقتهم سائرٌ على منهجهم..

وهو مثلهم يرى بطلان هذا الدليل ومخالفته لصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنّه ليس من أصول الدين كما زعم مبتدعوه[١]؛ فهو فاسدٌ في أصله[٢]، ليس فيه تحقيق العلم لا عقلاً ولا نقلاً[٣]، بل هو طريقة كلاميّة لا تُجدي فتيلاً، والسلف في غنية عنه[٤]؛ إذا في غيره من الأدلة الشرعيّة غنية عنه في معرفة الله تعالى وإثبات وجوده وتصديق رسله[٥].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣/٣٠٣.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/٢٩٣ ـ ٣١٦. وشرح حديث النزول له ٢ ١٦٣. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٣٢، ٣٣.

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٢١٨.

(٤) انظر: الاستقامة لابن تيمية ١/٦.

(٥) ستأتي الطرق الشرعيّة قريباً إن شاء الله ص٢٤٧.

ثانيا: ذم بعض أهل الكلام والمتأثرين بهم لدليل الأعراض وحدوث الأجسام:

قد تقدّم أنّ الذّامّين لدليل الأعراض وحدوث الأجسام فريقان؛

- السلف: وقد عُرِف سبب ذمّهم له.

- وبعض المنتسبين إلى الكلام أو المتأثّرين به:

وهؤلاء فريقان:

أ - فمنهم مَنْ ينصّ على بطلانه، ويقول: إنّه طريق محفوفة بالمخاطر، لا تُفضي إلى العلم واليقين؛

فهم «يذمّونها، ويعيبونها، ويعيبون سلوكها، وينهَوْن عنها؛ إمّا نهي تنزيه، وإمّا نهي تحريم»[1]..

وخير من يُمثّل هؤلاء: أبو الحسن الأشعري[2] رحمه الله في كتابه: «رسالة إلى أهل الثغر».

ب - والبعض يذمّه، لكنّه لا يُفصح ببطلانه كما تقدّم، بل يقول: إنّه يمكن تصديق الرسول ﷺ، وإثبات الصانع بدونه.

فهو صحيحٌ في نفسه عنده، يُوصل إلى المعرفة دون العلم واليقين.

بَيْدَ أنّ الكلّ معترفون بأنّ هذا الدليل لا يشفي عليلاً، ولا يروي غليلاً[3].

---

(١) نقض أساس التقديس - مطبوع - ١/ ٢٤٩.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١.

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٢١٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ١٣٢، ٣/ ٣١، ٧/ ٧٤، ٢٩٣، ٣١٠ - ٣١٦. والاستقامة له ١/ ٧٩.

أمّا عن سبب ذمّهم له:

فهو ـ كما تقدّم ـ: طوله، وصعوبته، والخطر المرتقب من سلوكه.

وقد تنوّعت عبارات هؤلاء في ذمّه، وإن كانت في النهاية تُفضي إلى المعنى نفسه.

فهم يرَوْن:

أنّ في غيره غنيةً عنه.

وأنّه ثمّة طرق شرعيّة أسلم منه، . . . إلخ.

وممّن ذمّ هذا الدليل منهم:

١ـ أبو الحسن الأشعريّ[١] رحمه الله:

الذي صرّح أنّ «تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفاً على دليل الأعراض، وأنّ الاستدلال به على حدوث العالم من البِدَع المُحرّمة في دين الرسل»[٢].

فقد ذكر في رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب: «أنّه طريق مُبْتَدَع في دين الرسل، محرّمٌ عندهم»[٣].

فهي طريقة خاطئة عنده، ليست من طرق الأنبياء عليهم السلام، ولا أتباعهم، وفي الطرق الشرعيّة غنية عنها[٤].

---

(١) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٥١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٣.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ٩٩. وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٥٢٠. والفتاوى المصرية ١/ ١٣٥.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية٢/ ١٣، ٩٩، ٤/ ٢٨٩، ٧/ ٧١، ٢٠٨ ـ ٢١٢، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٤، ٨/ ١٠٠، ١٠٢. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ له ١/ ١١٧. والنبوات له ص ٦٢. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٠٣، ٣٠٤، ٦/ ٥٢٠. والتسعينيّة له ص٢٥٤، ٢٥٥.

يقول أبو الحسن الأشعريّ رحمه الله: «وإذا ثبت بالآيات صدقه ﷺ، فقد عُلم صحّة كلّ ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره عليه السلام أدلّة على صحّة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسّنا وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يُستدلّ به من أخباره عليه السلام على ذلك **أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة**[1]، **ومن اتبعها من القدريّة**[2]، **وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام..**»[3].

فليست الطريقة إذاً طريقة الأنبياء عليهم السلام، ولا أتباعهم؛ بل هي طريقة أهل البدع الذين يُخالفون ما جاء به الرسول ﷺ، وينحرفون عنه..

وقد استطرد الأشعريّ في بيان الأسباب التي دعت إلى تقديم الطرق الشرعيّة على هذه الطريق البدعيّة؛ فذكر طولها، وغموضها، وبسط

---

(١) يقصد غير المنتسبين إلى الإسلام منهم. أمّا من انتسب إلى الإسلام: فإنّ مسلكه المشهور هو دليل التركيب؛ كما سيأتي توضيح ذلك في الباب الرابع إن شاء الله تعالى.
وقد عُلِم أنّ أوّل من ابتدع هذا الدليل في الإسلام: الجهميّة ومن بعدهم المعتزلة تَبَعاً لهم، ثم الأشعريّة والماتريديّة تأثّراً بهم.

(٢) المشهور أنّ القدريّة فرقة من المتكلّمين ينفون الإرادة عن الله تعالى، ويُثبتون للعبد قدرةً يفعل بها ما اختار فعله؛ فكلّ إنسان عندهم يخلق فِعلَ نفسه. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٤. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/ ٢٢. والتبصير في الدين لإسفراييني ص٦٤).
وهؤلاء هم من عناهم الأشعريّ بقوله: «ومن ابتعهم من القدريّة»، ومراده بهم المعتزلة الذين اشتهروا بهذا اللقب.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ١٨٤، ١٨٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٠٨، ٢٠٩؛ فقد نقل النصّ المذكور.

الكلام في التناقضات التي حوتها..

ومّما قاله: «الأعراض لا يصحّ الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها؛ فمنها ما يحتاج إليه فى الاستدلال على وجودها، والمعرفة بشبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنّها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنّه لا يصحّ انتقالها من محالّها، والمعرفة بأنّ ما لا ينفكّ منها فحكمه في الحدث حكمها.... - إلى أن قال -: وفي كلّ مرتبة ممّا ذكرنا فِرَقٌ تُخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها»[1].

فهذا اختلافهم في مسألة الأعراض وحدها.

اختلفوا في الاستدلال على وجودها.

وفي مخالفتها للجواهر.

وفي بقائها.

وفي انتقالها من مكان إلى آخر،... إلخ..

فإذا كان هذا اختلافهم وتناقضهم في الأعراض وحدها، فما بالك بالجواهر والأجسام، وما لا يخلو منها، ولا ينفكّ عنها..

لذلك نرى أبا الحسن الأشعريّ قد قدّم الطرق الشرعيّة لسهولتها، وعدم تعقيدها، فقال: «وليس يُحتاج أرشدكم الله في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسّنا إلى مثل ذلك؛ لأنّ آياته والأدلّة الدالّة على صدقه محسوسة مشاهدة، قد

(١) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ١٨٦، ١٨٧. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/٢٠٩، ٢١٠.

أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحّة ما يدعو إليه، وتأمّل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأنّ آياته من قِبل الله تُدرك بيسير الفكر فيها، وأنّها لا يصحّ أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك...»[1].

فدليل الأعراض وحدوث الأجسام إذاً دليل بدعيّ، وقد أغنى الله تعالى السلف رحمهم الله تعالى عنه بغيره من الأدلّة الشرعيّة التي جاء بها الرسول ﷺ..

وهو دليلٌ صعب متعب معتاص يحتاج إلى تصحيح مقدّمات كثيرة دقيقة متنازع فيها، قد لا تثبت لسالك الدليل فيعجز عن سلوكه، أو يضلّ بسبب كثرة الشبهات التي يُصادفها في طريقه..

٢ ـ أبو سليمان الخطَّابيّ[2] رحمه الله:

وقد ذكر كلاماً طويلاً في ذمّ هذا الدليل، وفي الغنية عن الاستدلال به، وبيَّن أنّه ليس من دين الرسل عليهم السلام، ولا أتباعهم..

وإن كان ـ رحمه الله ـ لم يُنكر أصلَ هذا الدليل، وإنّما حذَّر منه لصعوبته وخطورته..

يقول رحمه الله: «فإن قال هؤلاء القوم[3]: فإنّكم قد أنكرتم الكلام، ومنعتم استعمال أدلّة العقول، فما الذي تعتمدون عليه في صحّة أصول دينكم؟ ومن أي طريق تتوصلّون إلى معرفة حقائقها؟ وقد علمتم أنّ الكتاب لم يُعلم حقَّه، وأنّ الرسول لم يُثبِت صدقه إلا بأدلّة العقول،

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص ١٨٨، ١٨٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢١٠، ٢١١.

(٢) تقدمت ترجمته ص ٢٢٢.

(٣) يُريد بهم المتكلّمين.

وأنتم قد نفيتموها؟! قلنا: إنّنا لا نُنكر أدلّة العقول والتوصلّ بها إلى المعارف، ولكنّنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلّقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً وأصحّ بُرهاناً. . . ـ إلى أن قال: ـ فأمّا مُثبتوا النبوّات فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يُؤمن العنت على راكبها، والابتداع والانقطاع على سالكها. .»[1].

ثمّ شرع الخطابي بعد ذلك في ذكر الطرق الشرعيّة التي هي غُنية عن هذه الطريقة المبتدعة. .

و«المتأمّل فيما سبق من كلام أبي سليمان ـ الخطابي ـ يتبيّن له بوضوح أنّه قد خالف المتكلّمين في منحاهم المعوجّ، وسبيلهم الوعر الذي انتهجوه وساروا عليه، بل[2] ذمّه وعابه وانتقصه. ولكن ذلك لا لكونه باطلاً في نفسه ـ عند الخطابي ـ بل لادّعاء مناصريه ومنتحليه أنّ الوصول إلى معرفة الله تعالى لا تتمّ إلا به وحده، وعن طريقه خاصّة، ثمّ على الوجه الذي سلكوه فيه ورسموه له، ولِما يكتنفه أيضاً من الغموض، وينطوي عليه من الشبه والشكوك التي يصعب التخلّص منها والانفكاك عنها، ولما بُنِيَ عليه من مقدّمات عسيرة عويصة، ممّا لا يُؤمَن معه على سالكه ومقتفيه التعثّر، وسوء المغبّة، وبُعد التِيه، إضافة إلى ما وقع بين

---

(١) الغنية عن الكلام وأهله للخطابي، نقلاً عن نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ لابن تيمية ١/ ٢٥٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٩٢ ـ ٢٩٤. وقد أورد السيوطي قسماً كبيراً من كتاب «الغنية عن الكلام وأهله» في كتابه «صون المنطق والكلام عن فَنّيْ المنطق وعلم الكلام»، وفيه كلام الخطابي هذا ص ٩٤، ٩٥. وبعض هذا الكلام في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣٥١.

(٢) بل للاضراب الانتقالي، وليس الإبطالي.

الناس من اختلاف كبير بيِّن في قبول هذا الطريق وردّه»[1].

فالخطّابيّ إذاً لم يُنكر أصل الدليل، ولم يعدل عنه جملةً واحدة، وإنّما ذكر صعوبة هذا الدليل، وأنّه بدعة ليست من دين الرسل عليهم السلام ولا أتباعهم..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعدما ساق كلام الخطابيّ المذكور آنفاً: «وهذا الذي ذكره الخطّابيّ يُبيِّن أنّ طريقة الأعراض من الكلام المذموم الذي ذمّه السلف والأئمة وأعرضوا عنه، كما ذكر ذلك الأشعريّ وغيره، وأنّ الذين سلكوها: سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطرق النبويّة الشرعيّة. فمن لم يسلك الطرق الشرعيّة احتاج إلى الطرق البدعيّة، بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة. والخطابيّ ذكر أنّ هذه الطريقة متعبة مخوفة؛ فسالكها يُخاف عليه أن يعجز وأن يهلك. وهذا كما ذكره الأشعريّ وغيره ممّن لم يجزموا بفساد هذه الطريقة، وإنّما ذمّوها لكونها بدعة، أو لكونها صعبة متعبة قد يعجز سالكها، أو لكونها مخوفة خطرة لكثرة شبهاتها..»[2].

فالخطابيّ رحمه الله قد خالف السلف رحمهم الله في إبطالهم لهذا الدليل، وإنكارهم لصحتّه..

فهو وإن كان قد أخبر أنّه طريق مبتدع صعب مخوف، في غيره من الأدلة الشرعيّة غنية عنه، إلاّ أنّه لم يُنكره، بل رَغَبَ عنه إلى غيره من الطرق الشرعيّة..

يقول الخطابيّ بعدما ذكر عدداً من الأدلة على إثبات الصانع جلّ

---

(١) الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة للمجذوب العلوي بن مولاي الحسن ـ رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة ص٩٨، ٩٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٩٤.

وعلا، ومال إلى الشرعيّة منها: «وقد أبى متكلّموا زماننا هذا[1]، إلا الاستدلال بالأعراض وتعلّقها بالجواهر وانقلابها فيها، وزعموا أنّه لا دلالة أقوى من ذلك ولا أصحّ منه. ونحن وإن كُنّا لا نُنكر الاستدلال بهذا النوع من الدلالة، فإنّ الذي أختاره ونؤثره[2] هو ما قدّمنا ذكره؛ لأنّه أدلة اعتبار وطريق السلف من علماء أمتنا، وإنّما سلك المتكلّمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه عنهم»[3].

فسبب رغبة الخطابي عن هذا الدليل رغم أنّه غير مُنكرٍ عنده: كونه مبتدعاً، فيه آفات عديدة..

وإحدى هذه الآفات ذكرها الخطابيّ بقوله: «**وفي الأعراض اختلاف كثير**: فمن النّاس من يُنكرها ولا يُثبتها رأساً، ومنهم من لا يُفرّق بينها وبين الجواهر في أنّها قائمة بأنفسها كالجواهر. والاستدلال لا يصحّ بها إلا بعد استبراء هذه الشبهة. وطريقنا الذي سلكناه بريء من هذه الآفات، سليم من هذه الريب»[4].

٣ ـ أبو حامد الغزاليّ[5] رحمه الله:

وقد نهج منهج المتكلّمين، وعضّ على دليل الأعراض وحدوث الأجسام بنواجذه، وأصّل عليه، وفرّع، وانبثقت معتقداته ـ في الله تعالى وفي صفاته ـ منه.

إلاّ أنّه رغم تشميره وخوضه في بحر الكلام تنبّه إلى بدعيّه هذا

---

(١) الإشارة إلى الزمان لا إلى الأدلة الشرعيّة التي ذكرها قبل هذا الكلام.

(٢) هكذا أثبتها شيخ الإسلام رحمه الله؛ الانتقال من ضمير الإفراد إلى الجمع.

(٣) كتاب شعار الدين للخطابي، نقلاً عن نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ لابن تيمية ١/ ٢٤٩، ٢٥٠. وانظر: إشارة شيخ الإسلام إلى هذا الكلام في كتابه درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٩٤.

(٤) كتاب شعار الدين للخطابي، نقلاً عن نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ لابن تيمية ١/ ٢٥٠.

(٥) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

الدليل، وأنّه ليس من طريقة رسول الله ﷺ، ولا صحابته رضوان الله عليهم؛ فأعلن ـ رغم سلوكه له ـ أنّه دليل بدعيّ وليس بشرعيّ..

يقول رحمه الله: «فليت شِعري متى نُقِل عن رسول الله ﷺ، أو عن الصحابة رضي الله عنهم إحضار أعرابيّ أسلم، وقوله له: الدليل على أنّ العالم حادث: أنّه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث..»[1].

فالغزاليّ بهذا الكلام ينسف استدلال أبناء طائفته بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويردّ عليهم إيجابهم سلوكه، مرشداً إلى أنّه لو كان واجباً ـ كما يزعمون ـ لبلّغه رسول الله ﷺ فيما بلّغ؛ إذ لو كان خيراً لسبقنا إليه رسول الله ﷺ وصحابته الكرام رضي الله تعالى عنهم..

٤ ـ أبو الحسن الآمدي[2] رحمه الله:

وقد وهّى من قيمة دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ فقال بعد أن نقله بطوله: «وهو عند التحقيق سرابٌ غير حقيق»[3].

وقد استعرض في مسألة حلول الحوادث جميع أدلة الأشعرية على نفيها، ثم كرّ عليها بالتضعيف واحداً تلو الآخر[4]، وإن كان قد رجح نَفْيَها بدليلٍ اختاره[5].

٥ ـ ابن رشد الحفيد[6] رحمه الله:

وهو لا يرى صحة دليل الأعراض، أو جدواه، ويرى أنه فاسد، وفي غيره من الطرق الشرعية غُنية عنه[7].

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالي ص ١٢٧، ٢٠٢، ٢٠٣.
(٢) تقدمت ترجمته ص ١٩٨. (٣) غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ٢٦٠.
(٤) انظر غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ١٨٧ ـ ١٩١.
(٥) انظر المصدر نفسه ص ١٩١. (٦) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٣٧٩.
(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠ / ٢٦٠ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ له ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

يقول في بيان بطلانه ـ حاكياً عن طريقة الأشعرية فيه ـ: «وأما الأشعرية: فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعيّة التي نبّه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلِها؛ وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادِث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدَثة بحدوثة. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزّأ؛ وهو الذي يُسمّونه الجوهر الفرد: **طريقة معتاصة**، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومع ذلك فهي **طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري**»[١].

فدليل الأعراض وحدوث الأجسام باطلٌ فاسدٌ عند ابن رشد..

وهو وإن بيَّن بطلانه، إلا أن طريقته التي سلكها [٢] أبطل منه، وأشدّ فساداً[٣].

وقد انتقد دليل الأعراض وحدوث الأجسام الكثيرَ من الفلاسفة غير ابن رشد، وأبطلوه، وفندوه[٤].

وكذلك انتقده العديد من أئمة الأشعريّة كما تقدم[٥].

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٤٣.

(٢) طريقة التركيب.

(٣) انظر نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ لابن تيمية ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٩٥ وكتاب الصفدية له ١/ ٢٧٥.

(٥) وانتقده أيضاً من الأشعرية: البيهقي، والحليمي، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وغيرهم. (انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٥/ ٥٤٣ ـ ٥٤٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٨٨، ٣١١ ـ ٣١٢).

وخلاصة القول في هذا الدليل: أنه طريق صعبة، ذات مقدّمات غامضة، ومقالات مشكلة، فيه شبهات كثيرة، قد يقع السالك فيه في المزالق والمآزق. وبديله حاضر؛ إذ في الطرق الشرعيّة الكثيرة غُنية عنه، ونجاة منه..

المطلب الرابع
وجود طرق شرعية بديلة عن دليل الأعراض

قد بيَّن شيخ الإسلام رحمه الله في مواضع عديدة بطلان دعوى المبتدعة: (أنّه لا يمكن إثبات الصانع، ومعرفة الله تعالى) إلا عن طريق دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي سلكوه..

وأخبر رحمه الله أنّ «المعرفة بالله ليست موقوفة على أصولهم. بل تمام المعرفة موقوف على العلم بفساد أصولهم. وإن سموها «أصول العلم والدين»، فهي «أصول الجهل وأصول دين الشيطان لا دين الرحمن»، وحقيقة كلامهم «ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول»؛ كما قال أصحاب النّار: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[1]. فمن خالف الرسول ﷺ فقد خالف السمع والعقل؛ خالف الأدلة السمعية والعقليّة[2].

فهؤلاء االذين يزعمون أنّهم ـ بهذه الأصول العقليّة الفاسدة ـ قد «أثبتوا واجب الوجود، أو القديم، أو الصانع: هم لم يثُبتوه، بل حججهم تقتضي نفيه وتعطيله، فهم نافون له، لا مُثبتون له، وحججهم باطلة في العقل، لا صحيحة في العقل»[3].

*** والحق أن طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة ومتنوّعة**[4]:

منها ما هو شرعي.

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٠. (٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٣٣.

ومنها ما هو عقليّ.

ومنها ما هو شرعيّ عقليّ معاً..

والطرق العقلية:

منها ما هو حقّ في نفسه دلّ عليه القرآن الكريم، يُوصل إلى الغرض المنشود منه؛ وهو معرفة الله تبارك وتعالى..

ومنها ما هو باطلٌ فاسدٌ، صعبٌ غامضٌ، يوصل إلى نقيض مُراد أصحابه؛ فيعطل الله تعالى عن أسمائه وصفاته، ولا يُثبت إلا العَدَمَ المحض، إذ لا يُتصوّر وجود ذات مجرّدة عن الصفات..

والصحيح أنّ معرفة الله تعالى لا تحتاج إلى هذه الأصول المبتدعة:

إذ معرفة الله تبارك وتعالى فطرّية[1]، والإقرار به وبوجوده وبربوبيّته ـ جل وعلا ـ فطري ضروري لا يحتاج إلى نظر، ولا يحصر بطريق معين من غير دليل[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «... الإقرار بالصانع، والاعتراف به مستقرّ في قلوب جميع الإنس والجنّ، وأنّه من لوازم خلقهم؛ ضروريٌ فيهم، وإن قُدِّر أنّه حصل بسبب، كما أنّ اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم، وذلك ضروري فيهم»[3].

فالإيمان به تعالى وبوجوده أمرٌ فطرت عليه القلوب، أعظم من فطرتها على الإقرار بغيره من الموجودات؛ فهو سبحانه أبين وأظهر من أن يجهل، فيطلب الدليل على وجوده.

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ـ رسالة في الكلام على الفطرة ـ لابن تيمية ٢/ ٣٤٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٤٦، ١٠٥، ٩/ ٤١ ومجموع الفتاوى له ١٦/ ٤٤٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٤٨٢.

يقول الحافظ العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى: «سمعت شيخ الإسلام تقيّ الدين ابن تيمية قدّس الله روحه يقول: كيف يُطلب الدليل على مَنْ هو دليلٌ على كلّ شيء؟ وكان كثيراً ما يتمثل بهذا البيت:

وليس يصحّ في الأذهان [1] شيء إذا احتاج النهار إلى دليل[2].

ومعلومٌ أن وجود الربّ تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فَلْيتَّهِمْهُمَا»[3].

لذلك لم يكن إثبات وجود الله تبارك وتعالى من حيث هو موجود من الأهداف القرآنية، ولم يكن ذلك هدفاً من أهداف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وعلى رأسهم نبيّنا محمّدٌ ﷺ[4]، ولهذا قالت الرسل لأممهم: ﴿**أَفِي اللَّهِ شَكٌّ**﴾[5].

والمعرفة التامة: هي معرفة الله تبارك وتعالى بصفات الكمال، ونعوت الجلال، فيما لم يزل ولا يزال[6]، لا بمعرفة هذه الطريق المبتدعة التي تسلب عن الباري جلّ وعلا كل صفاته أو جلّها؛ فهي لاتدل على إثبات الله، ولا على إثبات شيء من صفات الكمال له جلا وعلا، ولا على تنزّهه عن شيء من النقائص تبارك وتقدس[7].

---

(١) في ديوان المتنبي ـ بشرح العكبري ـ ٣/ ٩٢: «الأفهام» بدل «الأذهان».

(٢) هذا البيت لأبي الطيب المتنبي. انظر ديوانه بشرح العكبري ٣/ ٩٢.

وقد أورده ابن القيم في العديد من مصنفاته. انظر منها: الصواعق المرسلة ٤/ ١٢٢١. ومدارج السالكين ١/ ٦٠ وانظر أيضاً: كتاب العلوّ للذهبي ص ٥٩ ومختصر الصواعق المرسلة لابن الموصلي ١/ ١٧٠.

(٣) مدارج السالكين لابن القيم ١/ ٦٠.

(٤) انظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد الحمد ص ١٣٨.

(٥) سورة إبراهيم، جزء من الآية: ١٠.

(٦) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ـ رسالة فى الكلام على الفطرة ـ لابن تيمية ٢/ ٣٤٤.

(٧)انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٣٦٣.

وثمة طرق شرعيّة عقليّة كثيرة جداً؛ تعاضد الشرع والعقل على إثباتها، وفيها غُنية عن هذه الطريق البدعيّة، وكُلُّها ـ أي الطرق الشرعية العقليّة ـ جليّة واضحة، بيِّنة ظاهرة، ليس في الطرق غيرها أجلى منها ولا أوضح، هي في غاية السداد والاستقامة[1].

ومن هذه الطرق:

أولاً ـ طريق النظر إلى المخلوقات:

هذه الطريق نبَّه عليها القرآن الكريم في آيات كثيرة حافلةٍ بالدلائل القطعيّة الداعية إلى التفكّر والتدبّر في هذا الكون، وما فيه منْ عجائب المخلوقات[2].

فالإنسان أينما جال بنظره في هذا الكون الفسيح، أو قلّب بصره، أو أمعن فكره: رأى دليلاً ناصعاً على وجود الله تعالى، وأوقعه ذلك «على العلم به سبحانه وتعالى، وبوحدانيته، وصفات كماله، ونعوت جلاله؛ من عموم قدرته وعلمه، وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبرّه ولطفه وعدله ورضاه وثوابه وعقابه. فبهذا تعرّف إلى عباده، وندبهم إلى التفكّر في آياته»[3].

بل إن نفس الإنسان تدل على عظمة خالقها ومبدعها جلّ وعلا؛ فلما «كان أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه: دعاه خالقه وبارئه ومصوره وفاطره من ماء إلى التبصّر والتفكّر في نفسه فإذا تفكر الإنسان في نفسه استنارت له آيات الربوبيّة، وسطعت له أنوار اليقين، واضمحلت عنه غمرات الشكّ والريب..»[4].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٠٨ ـ ٣١٨، ٧/١٨٨ ـ ٢٢٤، ٨/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩، ٣٠٦ ـ ٣١٨. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ١٨٠ ـ ١٨٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٣٠٠ ـ ٣٠٢. والنبوات له ص ٧٢.

(٣) مفتاح دار السعادة لابن القيم ١/١٨٧.

(٤) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص ٢٠٣.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقليّة صحيحة. وهي شرعيّة: دلّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبيَّنها، وأرشد إليها. وهي عقليّة: فإنّ نفس كون الإنسان حادِثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة، ثمّ من علقة، هذا لم يُعلم بمجرّد خبر الرسول ﷺ، بل هذا يعلمه النّاس كلّهم بعقولهم؛ سواء أخبر به الرسول أو لم يُخبر. لكنّ الرسول أمر أن يُستدلّ به، ودلّ به، وبيَّنه، واحتجّ به؛ فهو دليلٌ شرعيّ؛ لأنّ الشارع استدلّ به، وأمر أن يُستدلّ به؛ وهو عقليّ؛ لأنّه بالعقل تُعلم صحّته..»[1].

فهذه الطريقة:

١ ـ بيِّنة، واضحة، جليّة عن الغموض.

٢ ـ تعاضد العقل والشرع على إثباتها.

٣ ـ سهلة؛ في متناول جميع النّاس، وفي مستوى سائر العقول..

٤ ـ سليمة، خالية من التعقيد.

ثانيا ـ طريق المعجزات:

إنّ المعجزة تدلّ على صدق المُرسَل، ويُعلم بها أنّ الله تعالى أرسله؛ فإذا شُوهِدَت أمكن أن يُعلم بها صدق الرسول ﷺ..

وهي تتضمّن إثبات المُرْسِل؛ لأنّها تدلّ على أنّه أحدثها لتصديق من أرسله..

---

(١) النبوات لابن تيمية ص ٧١، ٧٢. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/١٧٨ ـ ١٨٠، ٢٨٩ ـ ٢٩٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/٢٩٩، ٣٠٠. وشرح حديث النزول له ص ٢٧، ٢٨.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «نفس المعجزات يُعلمَ بها صدق الرسول المتضمّن إثبات مُرسِله؛ لأنّها دالّةٌ بنفسها على ثبوت الصانع المحدث لها، وأنّه أحدثها لتصديق الرسول، وإن لم يكن قبل ذلك قد تقدّمَ من العبد معرفة الإقرار بالصانع. وقد يُقال: إنّ قصة موسى من هذا الباب...»[1]..

ثمّ ذكر قصّة موسى عليه السلام مع فرعون، والآيات التي أظهرها الله على يد موسى عليه السلام تأييداً له ـ كاليد، والعصا ـ وإيمانَ سحرة فرعون بالله تعالى[2].

وبيَّن رحمه الله أنّ فرعون كان مُنكراً لوجود الله، مُدعيّاً للألوهيّة، وأنّه طالب موسى عليه السلام بآية تدلّ على إثبات إلهيّة ربّه جلّ وعلا، وعلى إثبات نبوّته عليه السلام جميعاً، فأيّده الله بآياته..

يقول شيخ الإسلام: «ففرعون كان مُنكراً للصانع، مستفهماً عنه استفهام إنكار؛ سواءٌ كان في الباطن مُقرّاً به أو لم يكن، ثمّ طلب من موسى آية، فأظهر آيته، ودلّ بها على إثبات إلهيّة ربّه، وإثبات نبوّته جميعاً»[3].

والسحرة لمّا رأوْا المعجزة تبيَّن لهم أنّها آية لا يقدر عليها المخلوقون؛ فآمنوا جميعاً..

يقول شيخ الإسلام: «ولهذا قال السحرة لمّا عارضوا معجزته بسحرهم، فبطل سحرهم، وتبيَّن أنّ تلك آية لا يُقْدِر عليها المخلوقين:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٤١. وانظر: مجموع الفتاوى له ١١/ ٣٧٨.

(٢) فسرد الآيات التي في سورة الشعراء جميعها؛ الآيات ١٥ ـ ٥١. والآية التي في سورة طه، الآية ٤٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٤٣. وانظر: مجموع الفتاوى له ١١/ ٣٧٨، ٣٧٩.

﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ . رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾(١)، فكان إيمانهم بالله لمّا شاهدوا معجزة موسى ﷺ؛ فكانت المعجزة مبيّنة للعلم بالصانع وبصدق رسوله؛ وذلك أنّ الآيات التي يُستدلّ بها على ثبوت الصانع تدلّ المعجزةُ كدلالتها وأعظم. وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار، كالمثل الذي ضربوه في أنّ رجلاً لو تصدّى بحضرة ملك مطاع وقال: إن كنتُ رسولك فانقض عادتك، وقم ثمّ اقعد، ثمّ قم، ثمّ اقعد، فخرق الملِك عادته، وفعل ما طلبه المدّعي على وفق دعواه: لَعَلِمَ الحاضرون بالضرورة أنّه فعل ذلك تصديقاً له»(٢).

* ويتّضح ممّا سبق: أنّ المعجزات يُعلم بها ثبوت الصانع، وصدق رسوله ﷺ معاً.. يقول شيخ الإسلام: «.. المعجزة تدلّ على الوحدانيّة والرسالة؛ وذلك لأنّ المعجزة التي هي فعل خارق للعادة: تدلّ بنفسها على ثبوت الصانع؛ كسائر الحوادث، بل هى أخص من ذلك، وأن الحوادث المعتادة ليست في الدلالة كالحوادث الغريبة، ولهذا يُسبَّح الربّ عندها، ويُمجّد، ويُعظَّم ما لا يكون عند المعتاد، ويحصل في النفوس ذلّة من ذكر عظمته ما لا يحصل للمعتاد؛ إذ هي آيات جديدة، فتُعطى حقها، وتدلّ بظهورها على الرسول. وإذا تبيَّن أنّها تدعو إلى الإقرار بأنّه رسول الله ﷺ، فتتقرّر بها الربوبيّة والرسالة..»(٣).

* وطريق المعجزات والإستدلال بها على معرفة الصانع وحدوث العالم هو منهج السلف وطريقتهم..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله عن طريق المعجزات: «وهذه طريقة السلف من أئمة المسلمين في الإستدلال على معرفة الصانع، وحدوث

(١) سورة الشعراء، الآيتان ٤٧، ٤٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/٤٣، ٤٤.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١١/٣٧٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٧/٢٩٩، ٩/٤٤.

العالم؛ لأنّه إذا ثبتت نبوّته بقيام المعجز، «وجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب، ودعاهم إليه من أمر وحدانيّة الله تعالى، وصفاته، وكلامه»(١).

فهذه الطريق إذاً ـ طريق المعجزات ـ: طريق شرعيّة، دلّ عليها الكتاب، وسلكها أئمة السلف رحمهم الله، مستدلّين بها على إثبات وجود الله تعالى، وإثبات وحدانيته، وتصديق رُسُله..

ثالثا ـ المُحدَث لابُدَّ له من مُحدِث، والمخلوق لابُدّ له من خالق:

هذه طريق عقليّة..

وقد دلّ عليها القرآن الكريم؛ فهي شرعيّة عقليّة..

وترتبط هذه الطريق بطريق أخرى؛ وهي طريق النظر إلى المخلوقات..

وقد مرّ أنّ آيات القرآن الكريم التي تلفت الانتباه إلى ما في الكون من عجائب خلق الله تعالى كثيرة جداً؛ تحثّ النّاظر على التفكّر والتدبّر في هذه المخلوقات والمحدَثات، كي يستدلّ بها على خالقها ومُحدِثها جلّ وعلا..

ـ فحدوث المحدَثات معلومٌ مشهودٌ بالحسّ..

ـ وافتقار المحدَث إلى محدِث معلومٌ بضرورة العقل؛ فالعقل الصريح يعلم افتقار كلّ ما يُعلم حدوثه إلى محدِث، كما يعلم افتقار جنس المحدَثات إلى مُحْدِث(٢)..

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣٥٢. وما بين القوسين الصغيرين « » من كلام الإمام الخطابي؛ نقله عنه شيخ الإسلام رحمه الله. وانظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٥١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٤١.

فهي إذاً قضيّة بديهيّة، وطريق فطريّة ضروريّة..

ولكن لا يُسلّم للمتكلّمين تلك المقدّمات التي رتّبوها، ولا النتائج التي ألزموا بها، حين استدلّوا بهذه الطريق على إثبات الصانع وحدوث العالَم..

«فإنّ من الصعوبة بمكان تقرير المقدّمات التي يتركّب منها هذا الدليل؛ من إثبات الجواهر الفردة التي تتركّب منها الأجسام أولاً، ثمّ إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام ثانياً، ثمّ إثبات حدوث تلك الأعراض بإبطال ظهورها بعد الكمون وإبطال انتقالها من محلّ إلى محلّ ثالثاً، ثمّ إثبات امتناع حوادِث لا أول لها وإنّ ما لا يخلو عن الحوادِث جنساً أو عيناً فهو حادِث، إلى غير ذلك ممّا في مقدّمات هذا الدليل من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم يتعذّر معه ثبوت المدّعي..»[1].

أمّا قولنا: (المُحْدَث لابُدَّ له من مُحْدِث): فهو أمرٌ بديهيّ، وعلم فطريّ ضروي[2]..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «.. أنّ العلم بالمحدَث لابُدّ له من مُحدث: علمٌ فطريّ ضروريّ، ولهذا قال الله تعالى في القرآن: ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** ﴾[3]. قال جبير بن

---

(١) ابن تيمية السلفي لمحمد خليل هراس ص ٦٨.

(٢) انظر كتب شيخ الإسلام التالية: مجموع الفتاوى ١/ ٤٧، ٢/ ٩ ـ ١٨، ١٤/ ٢٥،، ١٦/ ٤٤٥. والرد على المنطقيّين ص ١٠٩، ١١٠. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٢/ ١٠١. ودرء تعارض العقل والنقل ٣/ ٧٣، ٧٤، ٩٨، ٩٩، ١٠٤، ٢٦٥ ـ ٢٦٨، ٢٨٦، ٧/ ٢٤٠، ٢٤١، ٨/ ١٠٢، ٢٩٦، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٢، ٩/ ٥، ٨. وشرح حديث النزول ص ٢٨. والفرقان بين الحق والباطل ص ٩٨. والرسالة التدمرية ص ٢٠. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٦٦. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ٢٩، ٣٠، ٢٣٦.

(٣) سورة الطور، الآية ٣٥.

مُطعم[1]: «لمّا سمعت النبيّ ﷺ يقرأ بها في صلاة المغرب أحسست بفؤادي قد انصدع بقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[2]»[3]. ومعلومٌ بالفطرة التي فطر الله عليها عباده بصريح العقل أنّ الحادث لا يحدُث إلا بمحدث أحدثه، وإنّ حدوث الحادث بلا مُحدث أحدثه معلوم البطلان بضرورة العقل. وهذا أمرٌ مركوزٌ في بني آدم، حتى الصبيان؛ لو ضُرب الصبي ضربة فقال: من ضربني؟ فقيل: ما ضربك أحد، لم يُصدّق عقله أنّ الضربة حدثت من غير فاعل. ولهذا لو جوّز مُجوِّزٌ أن يحدث كتابة أو نساجة أو غراساً ونحو ذلك من غير مُحدث لذلك، لكان عند العقلاء: إمّا مجنوناً، وإمّا مُسفْسطاً[4]؛ كالمنكر للعلوم والمعاوف الضرورية، وكذلك معلوم أنّه لم يُحدث نفسه، فإن كان معدوماً قبل حدوثه لم يكن شيئاً، فيمتنع أن يحدث غيره، فضلاً عن أن يُحدث نفسه»[5].

فطريق (المُحدَث لابُدّ له من مُحدِث)، من الطرق التي يمكن بها إثبات وجود الله تبارك وتعالى..

يقول شيخ الإسلام: «.. إنّ إثبات الصانع ممكن بطرقٍ كثيرة، منها الاستدلال بالحدوث على المحدِث، وهذا يكفي فيه حدوث الإنسان

---

(١) ابن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي. صحابي أسلم قبل فتح مكة. توفي سنة سبع، أو ثمان، أو تسع وخمسين. (انظر: الاستيعاب لابن عبد البر ١/ ٢٣٠، ٢٣١. والإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر ١/ ٢٢٥، ٢٢٦).

(٢) سورة الطور، الآية ٣٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٩٧، ٢٩٨، ك التفسير، باب من سورة:والطور، (ح: ٤٨٥٤) بلفظ مقارب، وفيه: «كاد قلبي أن يطير»، بدلاً من: «أحسست بفؤادي قد انصدع».

(٤) تقدم تعريف السفسطة فى الجزء الأول ص٢٨٩.

(٥) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٢/ ١٠١، ١٠٢.

نفسه، أو حدوث ما يُشاهَد من المحدَثات؛ كالنبات والحيوان وغير ذلك، ثمّ إنّه يُعلم بالضرورة أنّ المحدَث لابُدَّ له من مُحدِث..»[1].

فالربّ تبارك وتعالى أوجد كلّ حادِث بعد أن لم يكن موجِداً له، وكلّ ما سواه حادِثٌ بعد أن لم يكن، مسبوقٌ بعدم نفسه[2].

فما ثَمَّ إلا موجودان: قديم واجب، ومحدَث ممكن[3].

والقول بحدوث حادِث بلا مُحدِث ممتنع ببديهة العقل[4]؛ «فإنّه إذا قُدِّر أنّ جميع الموجودات حادِثة عن عدم، لزم أنّ كلّ الموجودات حدثت بأنفسها، ومن المعلوم ببداهة العقول أنّ الحادث لا يحدث بنفسه، ولهذا قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[5]، وقد قيل: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾: من غير ربّ خلقهم، وقيل: من غير مادّة، وقيل: من غير عاقبة وجزاء. والأول مرادٌ قطعاً؛ فإنّ كلّ ما خُلِق من مادّة أو لغاية فلابُدّ له من خالق. ومعرفة الفطر أنّ المحدَث لابُدّ له من مُحدِث أظهر فيها من أنّ كلّ مُحدَث لابُدّ له من مادّة خُلق منها، وغاية خلقَ لها..»[6].

* وقد وضّح شيخ الإسلام رحمه الله تعالى هذه الطريق (المحدَث لابُدّ له من مُحدِث)، وبيَّنها، وأطال النفس في تجليتها..

وممّا قاله رحمه الله: «.. إثبات الموجود الواجب الغني الخالق، وإثبات الموجود الممكن المحدَث الفقير المخلوق، هو من أظهر المعارف،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٩٨.

(٢) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٤، ٦٥.

(٣) انظر: شرح حديث التزول لابن تيمية ص ٢٩.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٩٣، ٢٩٤.

(٥) سورة الطور، الآية ٣٥.

(٦) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٨. وانظر: مجموع الفتاوى ١٤/ ٢٥.

وأبيَن العلوم.

أمّا ثبوت الموجود المفتَقِر المحدَث الفقير، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يُوجد بعد عدمه، ويُعدم بعد وجوده، من الحيوانات والنباتات والمعدن، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب، وحدوث الليل بعد النهار، والنهار بعد الليل، فهذا كله فيه من حدوث موجودٍ بعد عدمه، ومعدومٍ بعد وجوده، ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم.

ثمّ إذا شهدوا ذلك فنقول: معلومٌ أنّ المحدَثات لابُدَّ لها من محدث، والعلم بذلك ضروريّ كما قد بيِّن، ولابُدَّ من مُحدِث لا يكون مُحدَثاً، وكلّ مُحدَث ممكن، والممكنات لابُدّ لها من واجب، وكلّ مُحدَث وممكن فقيرٌ مربوبٌ مصنوع، والمفتقرات لابُدّ لها من غنيّ، والمربوبات لابُدّ لها من ربّ، والمخلوقات لابُدّ لها من خالق»[1].

ثمّ بيّن رحمه الله حاجة المحدَث إلى القديم، والمخلوق إلى الخالق، فقال: «وأيضاً فالموجود إمّا أن يكون مُحدَثاً، وإمّا أن يكون قديماً، والمُحدَث لابُدّ له من قديم، فلزم وجود القديم على التقديرين.

وأيضاً فالموجود إمّا أن يكون مخلوقاً، وإما أن لا يكون، والمخلوق لابُدّ له من خالق، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين.

وأيضاً فإمّا أن يكون خالقاً، وإمّا أن لا يكون، وقد عُلم فيما ليس بخالق ـ كالموجودات التي عُلِم حدوثها ـ أنها مخلوقة، والمخلوق لابُدَّ له

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٦٥، ٢٦٦. وانظر: مجموع الفتاوى له ١٦/ ٤٤٥، ٤٤٦.

من خالق، فعُلم ثبوت الخالق على التقديرين...»[1].

إلى أن قال: «فهذه البراهين وأمثالها كلٌّ منها يُوجب العلم بوجود الربّ سبحانه وتعالى الغني القديم الواجب بنفسه»[2].

* وهذه الطرق فيها غُنية عن الطرق البدعيّة، وفيها ردّ على من أوجب سلوك ذلك الدليل المعتاص؛ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، «والتحقيق ما عليه السلف: أنّه ليس بواجب أمراً، ولا هو صحيح خبراً، بل هو باطل منهي عنه شرعاً؛ فإنّ الله تعالى لا يأمر بقول الكذب والباطل، بل ينهى عن ذلك، لكن غلطوا حيث اعتقدوا أنّه حقّ، وأنّ الدين لا يقوم إلا على هذا الأصل الذي أصلّوه»[3]، وقد «عُرِف بالاضطرار من دين الإسلام أنّ الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يسلكوا طريقهم، وهم خير الأمة، وإن قالوا: إنّ من ليس عنده علم ولا بصيرة بالإيمان، بل قاله تقليداً محضاً من غير معرفة: يكون مؤمناً، فالكتاب والسنة يُخالف ذلك. ولو أنّهم سلكوا طريقة الرسول ﷺ لحفظهم الله من هذا التناقض؛ فإنّ ما جاء به الرسول: جاء من عند الله. وما ابتدعوه: جاؤوا به من عند غير الله، وقد قال تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[4]»[5].

---

(1) المصدر نفسه ٣/٢٦٦.

(2) المصدر نفسه ٣/٢٦٧.

(3) النبوات لابن تيمية ص ٩٥.

(4) سورة النساء، جزء من الآية ٨١.

(5) النبوات لابن تيمية ص ٦٩، ٧٠.

المطلب الخامس

ما يلزم من اعتمد على دليل الأعراض

*** من اعتمد على دليل الأعراض وحدوث الأجسام فأحد الأمرين لازمٌ له[1]:**

١ ـ إما أن يطّلع على ضعف دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ المستدَلّ به على حدوث العالَم ـ فيُقابل بين أدلّته وبين أدلّة القائلين بقدم العالَم؛ فتتكافأ عنده أدلّة الفريقين؛ فيُرجّح أدلّة فريقه تارة، وأدلّة الآخرين أخرى..

٢ ـ وإما أن يلتزم لأجل هذا الدليل بعض اللوازم المعلومة الفساد في الشرع والعقل..

إذ أنّ القول له لوازم، فإن كان باطلاً: فإنّه يستلزم أموراً باطلةً ظاهرةَ البُطلان. وصاحبه يُريد إثبات تلك اللوازم، فيُظهر مخالفته للحسّ والعقل.

وهذا ما حصل مع أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ فإنّهم التزموا لأجل دليلهم لوازم فاسدة مخالفة للشرع المنزّل من السماء، ومخالفة كذلك لصريح العقل؛ فخالفوا السمع والعقل معاً..

*** وهذه اللوازم الفاسدة هي:**

أولا: الاحتكام إلى العقول، وجعلها مقياساً لإثبات الله تعالى وإثبات صفاته جل وعلا:

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٠٤، ٣٠٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٩. والفتاوى المصرية له ١/ ١٣٥.

إذ أنّ المبتدعة لأجل دليل الأعراض وحدوث الأجسام أثبتوا ما أثبتوه من صفات الله تعالى بالقياس العقليّ، ونفَوْا ما نفوه بالقياس العقليّ أيضاً[1].

ثانيا: تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العلا، أو عن بعضها.

إذ لا يُمكن ـ عند جميع فرق المعطّلة ـ الإقرار بالصانع، أو القول بحدوث العالَم، أو إثبات النبوّة: إلا بنفي صفات الله تعالى جميعها، أو بعضها[2].

* فلأجل دليل الأعراض وحدوث الأجسام نفى المتكلّمون ـ جهميّة ومعتزلة وأشعريّة وماتريدية ـ صفات الله تعالى كلّها، أو بعضها.

* يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «لأجل الاستدلال على حدوث العالَم بحدوث الأعراض: التزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم: نفيَ صفات الربّ مطلقاً، أو نفَي بعضها؛ لأنّ الدالّ عندهم على حدوث هذه الأشياء: هو قيام الصفات بها. والدليل.. يجب طرده؛ فالتزموا حدوث كلّ موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال. ولهذا التزموا القولَ بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوّه على عرشه.. إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طَرَدَ مقدّمات هذه الحجّة التي جعلها المعتزلة ومن اتّبعهم أصلَ دينهم»[3].

*** فأنكرت الجهميّة والمعتزلة ـ لأجل هذا الدليل ـ صفات لله تعالى كلّها[4]..**

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٧.

(٢) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٦٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٥١٩. والرسالة التدمرية له ص ١٤٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٠٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٤١. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٣٠٦. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٠٥، ١٦/ ٤٥٤. والفتاوى المصرية له ١/ ١٣٦.

(٤) انظر من كتب شيخ الإسلام: مجمـــوع الفتاوى ١٢/ ٢٨. والفتاوى المصرية ٦/ ٥٥٦ =

وقالوا بأنّ كلام الله مخلوق منفصل عنه[1] ـ والقرآن من كلامه ـ..

وأنّ الله تعالى لا يُرى في الآخرة[2]..

وقالوا: ليس لله جلّ وعلا صفة تقوم به؛ فليس له علم، ولا قدرة، ولا كلام يقوم به[3]؛ فلم يُنادِ أحداً ـ عندهم ـ، ولم يُناجِه[4]... إلخ.

فالجهميّة والمعتزلة تقول عن الله تعالى ـ استناداً إلى دليل الأعراض: لا تحلّه الأعراض والحوادث، «وهم لا يريدون بالأعراض: الأمراض والآفات فقط. بل يريدون بذلك الصفات. ولا يُريدون بالحوادِث: المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحلّ، ونحو ذلك ـ ممّا يريده الناس بلفظ الحوادث ـ بل يريدون نفي ما يتعلّق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها؛ فلا يُجوّزون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان، ولا مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك ممّا وُصف بأنّه مريد له قادرٌ عليه»[5].

وقد وافقهم الأشعريّة والماتريديّة على تعطيلهم الباري جلّ وعلا عن

= ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٤١، ٣٠٦، ٧/ ١٠٦، ١٠٧. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٠٣، ٣٠٤. وشرح حديث النزول ص ١٦٢. والفرقان بين الحق والباطل ص ٩٦. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ٦٢/ أ ـ ٦٣/ أ.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٤١، ٣٠٦، ٧/ ٧١. وعلم الحديث له ص ٢٩٤، ٢٩٥. وشرح حديث النزول له ص ١٦٢. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٠٣، ٣٠٤.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٤١، ٧/ ٧١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٧١.

(٤) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠٩.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٥٢٠، ٥٢١.

صفاته الاختياريّة؛ فإنّ «من أعظم ما بنى عليه المتكلّمة النافية للأفعال وبعض الصفات، أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنّة هي: نفي قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعال وغيرها»[١].

فالتزم الأشعريّة لأجل دليل الأعراض نفي الصفات الفعليّة المتعلّقة بالمشيئة والقدرة عن الله تعالى زاعمين أنّها حوادث، وما حلّت به الحوادِث فهو حادِث.

وزاد متأخّروهم ـ وكذا الماتريديّة بأسرهم ـ نَفْيَ علوّ الله تعالى واستوائه على عرشه موافقة للجهميّة والمعتزلة على أصلهم الفاسد[٢]؛ فَنَفَوْا لأجل هذا الدليل أن يكون الله جلّ وعلا فوق العالم، أو أن يكون مستوياً على عرشه[٣].

والمعطّلة كلّهم ـ من نفى صفات الله تعالى كلّها، أو بعضها ـ لم يعتمدوا في تعطيلهم على ما جاء به الرسول ﷺ؛ «إذ كان ما جاء به الرسول ﷺ إنّما يتضمّن الإثبات لا النفي، لكن يعتمدون في ذلك على ما يظنّونه أدلة عقليّة، ويُعارضون بذلك ما جاء به الرسول ﷺ. وحقيقة قولهم: أنّ الرسول لم يذكر في ذلك ما يُرجع إليه لا من سمع ولا عقل. . . . فلمّا كان حقيقة قولهم: إنّ القرآن والحديث ليس فيه في هذا الباب دليل سمعي ولا عقلي، سلبهم الله في هذا الباب معرفة الأدلة السمعيّة والعقليّة، حتى كانوا من أضلّ البرية، مع دعواهم أنّهم أعلم من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، بل قد يدّعون أنهم أعلم من النبيّين، وهذا ميراث من فرعون وحزبه اللعين»[٤].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/١٥٦. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٥٢٠، ٥٢١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٧١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٤١، ٧/ ٧١.

(٤)الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١١٣، ١١٤.

ثالثا: يلزم من تعطيل الخالق جلّ وعلا عن أسمائه الحسنى وصفاته العُلا تعطيله جلّ وعلا عن أن يكون فاعلاً، خالقاً، أزليّاً، بل أن يكون موجوداً تبارك وتقدّس..

فأصحاب هذا الدليل: «لمّا اعتقدوا أنّ كلّ موصوف، أو كلّ ما قامت به صفة أو فعل بمشيئته، فهو محدَث وممكن: لزمهم القول بحدوث كلّ موجود؛ إذ كان الخالق جلّ جلاله متّصفاً بما يقوم به من الصفات والأمور الاختياريّة؛ مثل أنّه متكلّم بمشيئته وقدرته، ويخلق ما يخلقه بمشيئته وقدرته. **لكنّ هؤلاء اعتقدوا** انتفاء هذه الصفات عنه؛ لاعتقادهم صحّة القول بأنّ ما قامت به الصفات والحوادِث فهو حادث؛ لأنّ ذلك لا يخلو من الحوادِث، وما لم يخلُ من الحوادِث فهو حادِث»[1].

فاعتقدوا «أنّ الله لم يزل معطّلاً؛ لا يفعل شيئاً، ولا يتكلّم بشيء أصلاً، بل هو وحده موجود بلا كلام يقوله، ولا فعلٍ يفعله، ثمّ أحدث ما أحدث من كلامه ومفعولاته المنفصلة عنه، فأحدث العالَم»[2].

و «حقيقة قولهم: أنّ من لم يزل متكلّماً بمشيئته: فهو محدَث؛ فيلزم أن يكون الربّ مُحدَثاً، لا قديماً. بل حقيقة أصلهم: أنّ ما قامت به الصفات والأفعال: فهو مُحدَث، وكلّ موجود فلابدّ له من ذلك؛ فيلزم أن يكون كلّ موجود مُحدَثاً. ولهذا صرّح أئمّة هذا الطريق ـ الجهميّة والمعتزلة ـ بنفي صفات الربّ، وبنفي قيام الأفعال وسائر الأمور الاختياريّة بذاته ـ إذ هذا موجَب دليلهم ـ وهذه الصفات لازمة له، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم؛ فكان حقيقة قولهم نفي الرب وتعطيله»[3].

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٩٨، ٩٩. وانظر: شرح حديث النزول له ص ١٦١.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٩/ ٣٤٥.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٤. وانظر: المصدر نفسه ٦/ ٣١٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٨٤ ـ ٨٦.

فحقيقة قولهم: نفي أزليّته، ونفي خالقيّته، ونفي وجوده...

فالأصل الذي زعموا أنّهم أثبتوا به واجب الوجود، هو نفسه يقتضي أنّه ممكن، بل كلامهم يقتضي أنّه ممتنع الوجود[1].

والأصل «الذي أثبتوا به القديم هو نفسه يقتضي أنه ليس بقديم، وأنّه ليس في الوجود قديم»[2]، «بل كلامهم يقتضي أنّه ما ثَمَّ قديمٌ أصلاً»[3]..

وكذا ما زعموا أنّهم أثبتوا به العلم بالخالق جلّ وعلا: هم لم يُثبتوه، وكلامهم يقتضي أنّه ما ثَمَّ خالق أصلاً[4].

ومعنى كون الله تعالى خالقاً لكلّ شيء ـ عند أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ أنّه لم يزل غيرَ فاعلٍ لشيء، ولا متكلّم بشيء، حتى أحدَث العالم[5].

بل الطريق التي قالوا بها يُثْبَتُ الصانع، مناقضة لإثبات الصانع أيضاً[6].

فطريق الأعراض وحدوث لأجسام مبنيّة:

على امتناع دوام كون الربّ فاعلاً.

وعلى امتناع كونه ـ تعالى ـ لم يزل متكلّماً بمشيئته.

بل حقيقتها مبنيّة على: امتناع كونه لم يزل قادراً[7]..

وفي نفي كون الربّ تبارك وتعالى قادراً، أو خالقاً، أو متكلّماً

---

(١) المصدر نفسه ١٦/ ٤٤٤.

(٢) المصدر نفسه ١٦/ ٤٥٥.

(٣) المصدر نفسه ١٦/ ٤٤٤.

(٤) المصدر نفسه ١٦/ ٤٤٤.

(٥) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٩.

(٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٥.

(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٩٨.

بمشيئته، أو موجوداً، أو أزلياً: نفي له ـ جلّ وعلا ـ بالكُلّيّة.

وقد أدّى بهم نفي الجسم عن الله تعالى إلى نفي ذاته جلّ وعلا؛ فانتهى قولهم إلى نفي الباري جلّ وعلا ـ وإن أثبتوه.

فانتهت بهم هذه الطريقة الفاسدة، وهذا الدليل «إلى قول فرعون؛ فإنّ فرعون جحد الخالق، وكذّب موسى ـ عليه السلام ـ في أنّ الله كلّمه. وهؤلاء ينتهي قولهم إلى جحد الخالق وإن أثبتوه؛ قالوا: إنّه لا يتكلم ولا نادى أحداً ولا ناجاه. وعمدتهم في نفي ذاته على نفي الجسم، وفي نفي كلامه وتكليمه لموسى على أنّه لا تحلّه الحوادث. فلا يبقى عندهم ربّ ولا مرسل»[1].

رابعا: القول بفناء الجنّة والنّار:

لأجل هذه الطريق قالت الجهميّة، وبعض المعتزلة بفناء الجنّة والنّار.

فالتزم جهم بن صفوان[2] لأجل هذه الطريق فناء الجنّة والنّار. والتزم أبو الهذيل العلاّف[3] لأجلها فناء حركات أهل الجنّة[4].

وسبب ذلك: ظنّهم أنّ كلّ ما تُقارنه الحوادث فهو مُحدَث[5]..

فمنعوا تسلسل الحوادث في الماضي، وكذا منعوا تسلسلها في المستقبل، زاعمين أنْ لا فرق بين الماضي والمستقبل في ذلك؛

فإنّ حلول الحوادث في ذات الله تعالى لمّا كان ممتنعاً في الماضي ـ كما زعم أكثر أهل الكلام ـ يجب أن يكون ممتنعاً في المستقبل أيضاً.

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ١٠٩.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١.

(٣) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٤٨.

(٤) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٢. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٠٤، ٣٠٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٩. والفتاوى المصرية له ١/ ١٣٥.

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ١٥٧.

وهكذا التزم أهل البدع لأجل دليلهم هذا كثيراً من اللوازم الفاسدة الخطيرة..

وقد كان مُرادهم من هذا الدليل إثبات الصانع جلّ وعلا..

ولكنّهم لأجل هذا الدليل التزموا ما يُفضي إلى إثبات ما لا وجود له إلا في الأذهان..

المطلب السادس

تسلط أعداء الإسلام

على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام

قد عُلِم ممّا تقدّم أنّ الملاحدة الدهرية أقاموا شبهتهم ـ على قِدَم العالم على نقيض ما جاء به الرسول ﷺ.

فأتى أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام فقابلوا شبهتهم بشبهة فاسدة؛ فاستدلّوا على حدوث العالَم بدليل الأعراض والصفات المتضمّن نفيَ صفات الله تعالى وأفعاله.

فلا هم عرفوا الحقّ بدليل صحيح قويم، ولا هم نصروه بميزان مستقيم، بل قابلوا فاسداً بفاسد.

فوقعوا في شرّ ممّا فرّوا منه؛ حيث شبّهوا الباري جلّ وعلا بالممتنعات والمعدومات والجمادات، فراراً من تشبيههم له بالأحياء ـ بزعمهم.

وقد عُلم ممَّا سبق أنْ ليس لأصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام على تعطيلهم الباري ـ جلّ وعلا ـ دليل نقليّ، بل ولا عقليّ، وإنّما هو مجرّد تلاعب بنصوص الوحي من الكتاب والسنّة، مع إعمال عقولهم الناقصة فيها تأويلاً وتحريفًا..

وهذا الذي سوّغ للملاحدة تأويل كلام الله تعالى كيف شاؤوا، وفتح باب التحريف أمام الباطنيّة على مصراعيه؛

فاوّلوا نصوص المعاد،

وأنكروا البعث والحساب،

وزعموا أنّ نصوص المعاد هي مجرّد خطاب للجمهور لإصلاح

أحوالهم في الدنيا ثمّ تجرؤّوا على نصوص العبادات والأوامر والنواهي فاولّوها بما لا يسعفه برهان ولا تؤيّده حجّة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حاكياً عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وكيف تسلّط الملاحدة بسببه على أصحابه: «فطريقتهم[1] التي أثبتوا بها أنّه خالق للخلق، مُرسِل للرسل: إذا حُقّقت عليهم، وُجِد لازمها أنه ليس بخالق ولا مُرسِل. فيبقى المسلم العاقل - إذا تبيّن له حقيقة الأمر، وكيف انقلب العقل والسمع على هؤلاء - متعجّباً، ولهذا تسلّط عليهم بها[2] أعداء الإسلام؛ من الفلاسفة والملاحدة وغيرهم، لمّا بيّنوا أنّه لا يثبت بها خلق ولا إرسال؛ فادعى أولئك قدم العالم، وأثبتوا موجباً بذاته، وقالوا: إنّ الرسالة فيض يفيض على النبيّ من جهة العقل الفعّال، لا أنّ هناك كلاماً تكلّم الله تعالى به، قائماً به أو مخلوقاً في غيره»[3].

فبسبب دليل الأعراض الفاسد: وقع أصحابه في أقوال تُخالف الشرع والعقل، وسوّغوا للملاحدة الاستطالة عليهم..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله في بيان ذلك: «وإنّما أوقع هذه الطوائف في هذه الأقوال: ذلك الأصل الذي تلقوه عن الجهمية؛ وهو: أنّ ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، وهو باطل عقلاً وشرعاً. وهذا الأصل فاسد مخالف للعقل والشرع، وبه استطالت عليهم الفلاسفة الدهرية، فلا الإسلام نصروا، ولا لعدوه كسروا، بل قد خالفوا السلف والأئمة، وخالفوا العقل والشرع، وسلطوا عليهم وعلى المسلمين عدوهم

---

(١) يعني طريقة أصحاب دليل الأعراض؛ من معتزلة وأشعريّة وغيرهم.

(٢) أي بطريقة الأعراض وحدوث الأجسام.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ـ تحقيق السعوي، رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ ص ٣٢٩، ٣٣٠.

من الفلاسفة والدهرية والملاحدة، بسبب غلطهم في هذا الأصل الذي جعلوه أصل دينهم. ولو اعتصموا بما جاء به الرسول لوافقوا المنقول والمعقول وثبت لهم الأصل، ولكن ضيّعوا الأصول، فحرموا الوصول. والأصول اتّباع ما جاء به الرسول»[1].

ولتسلّط الملاحدة على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام أسباب، تُجمل فيما يلي:

أسباب تسلط الملاحدة على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عدّة أسباب لتسلّط الملاحدة على المتكلّمين أصحاب دليل الأعراض، أوجزها فيما يلي:

أولا: عدم علم أصحاب دليل الأعراض بما بُعث به الرسول ﷺ، «وعدم تحقيقهم لقواعد المعقول؛ فإنّ الأقوال المبتدعة لابُدّ أن تكون مناقضة للعقل والشرع»[2].

وهذا مُلاحظٌ على كتب أهل الكلام؛ أصحاب هذا الدليل؛ فإنّا نجد فيها ما يدلّ على غاية الجهل بما قاله الرسول ﷺ والصحابة والتابعون وأئمة الإسلام، ممّا يُوجب أن يُقال: كأنّ هؤلاء نشؤوا في غير ديار الإسلام. ولا ريب أنّهم نشؤوا بين من لا يعرف العلوم الإسلاميّة؛ حتى صار المعروف عندهم منكراً، والمنكر معروفاً، ولبستهم فتن ربي فيها الصغير، وهرم فيها الكبير، وبدّلت السنّة بالبدعة، والحقّ بالباطل.

ثانيا: ابتداع أصحاب دليل الأعراض «لدلائل ومسائل في أصول

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص١٠٢.

(٢) شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ـ تحقيق السعوي، رسالة دكتوراة مكتوبة على الآلة ـ ص ٣٣١.

الدين تُخالف الكتاب والسنّة، ويُخالفون بها المعقولات الصحيحة»[1].

فإنّ «أهل الكلام أدخلوا في مسألة حدوث العالَم حقاً وباطلاً، لذلك عجزوا عن مقاومة الفلاسفة الدهرية»[2].

ثالثا: مشاركة أصحاب دليل الأعراض للملاحدة «في العقليّات الفاسدة؛ من المذاهب والأقيسة، ومشاركتهم لهم في تحريف الكلم عن مواضعه؛ فإنهم لما شاركوهم فيه بعد تأويل نصوص الصفات بالتأويلات المخالفة لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، كان هذا حجّة لهم في تأويل نصوص المَعاد وغيرها..»[3].

هذه أهمّ الأسباب التي أدّت إلى تسلّط الملاحدة على المتكلّمين أصحاب دليل الأعراض. وجامعها: البعد عن الكتاب والسنّة، وابتداع الدلائل العقليّة الفاسدة.

ولا ريب أنّ هناك أسباباً خاصّة بالملاحدة سوّغت لهم التسلّط على المتكلّمين، والقدح في الدين، أجملها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: «وقوّى ضلالهم[4] أمور:

منها: اعتقادهم أنّ ما جاءت به الرسل باطناً[5] يُناقض ظاهره، ومن أسباب ذلك ما حصل لهم من الحيرة والاضطراب في فهم ما جاءت به الرسل.

ومنها: أنهم رأوْا الطريق التي سلكها المتكلمون لا تُفيد علماً، بل

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٢٣.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ١٣١.

(٣) نقض أساس التقديس لابن تيمية ١/ ٢٢٣.

(٤) يعني الملاحدة الباطنية.

(٥) هكذا. ولعلّها: باطنه.

هي إما سفسطة وجدل بالباطل عند من عرفه، وإما جدل يُفيد المغالبة عند من لم يعرف حقيقته، وذلك أنّ هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب «الإرشاد» [1]ونحوه، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم، وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفاً عليها؛ وذلك أنّه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المُرسِل، وزعموا أنّ المُرسِل لا يُعرف إلا بها..»[2].

ولأجل هذه الأسباب تسلّط الملاحدة على أهل الكلام، وصالوا عليهم، وتجرؤوا، فقدحوا فيما جاءت به الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ عن الله[3].

فلم ينصر أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام بدليلهم الإسلام، ولم يكسروا أهل الفلسفة أتباع اليونان؛ فهم بهذه الطريقة المبتدعة لا الإسلام نصروا، ولا الفلاسفة كسروا[4].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله موضّحاً هذه الحقيقة في معرض خطابه لأصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وذِكْرِ ردّ أهل السنّة عليهم: «فقال لهم أهل السنة: أحدثتم بدعاً تزعمون أنكم تنصرون بها الإسلام، فلا الإسلام نصرتم، ولا لعدوّه كسرتم، بل سلّطتم عليكم أهل الشرع والعقل؛ فالعالمون بنصوص المرسلين يعلمون أنكم

---

(١) يعني أبا المعالي الجويني. وطريقته هي طريقة أسلافه من الجهميّة والمعتزلة ومن نحا منحاهم.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٧٣، ٢٧٤.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٩٧. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٠٣، ٣٠٤.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/ ٥٩٠.

خالفتموها، وأنكم أهل بدعة وضلالة؛ والعالمون بالمعاني المعقولة يعلمون أنكم قلتم ما يُخالف المعقول، وأنكم أهل خطأ وجهالة. والفلاسفة الذين زعمتم أنكم تحتجون عليهم بهذه الطريق تسلطوا عليكم بها، ورأوا أنكم خالفتم صريح العقل. والفلاسفة أجهل منكم بالشرع والعقل في الإلهيّات، لكن لمّا ظنوا أنّ ما جئتم به هو الشرع، وقد رأوه يُخالف العقل، صاروا أبعد عن الشرع والعقل منكم، لكن عارضوكم بأدلة عقليّة، بل وشرعيّة ظهر بها عجزكم في هذا الباب عن بيان حقيقة الصواب»[1].

وهذا الكلام من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يُظهر مدى خبرته الواسعة بأقوال أهل الكلام، وأقوال أهل الفلسفة، والباطنيّة، وغيرهم من الملاحدة. وهو نقدٌ فريدٌ من نوعه لأهل الكلام، ركّز شيخ الإسلام من خلاله على تفسير أسباب تسلّط الملاحدة عليهم؛ سيّما السبب المباشر المتمثّل في ابتداع أهل الكلام لدلائل ومسائل في أصول الدين خالفوا بها الكتاب والسنّة، وخالفوا المعقولات الصحيحة، فانتشرت البدع بسبب ذلك، وخفيت السنن الموافقة للسمع والعقل.

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٣٦١، ٣٦٢.

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لنصّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام

ويشتمل على المطالب التالية:

المطلب الأول: مناقشة المقدّمة الأولى من الدليل: (قولهم بإثبات الأعراض على وجه العموم).

المطلب الثاني: مناقشة المقدّمة الثانية من الدليل: (قولهم بإثبات الأكوان الأربعة).

المطلب الثالث: مناقشة المبتدعة في قولهم بامتناع حوادث لا أول لها.

وفي قولهم في الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول.

المطلب الرابع: مناقشة المبتدعة في إطلاقهم لفظ الجسم على الله تعالى نفياً، أو إثباتاً.

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية

رحمه الله تعالى

لنصّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام

لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله منهجٌ واضح، وطريقة جليّة في مناقشة المُخالفين لسلف هذه الأمة رحمهم الله تعالى..

ومنهجه هذا، وطريقته هذه: رافقته في جميع مناقشاته؛ لأهل هذا الدليل ـ دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ أو لغيرهم من أصحاب الأدلّة المبتدعة الأخرى..

وتتّسم طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مناقشة نصّ هذا الدليل ـ وغيره من الأدلة ـ بما يلي:

أولا: رجوع شيخ الإسلام رحمه الله إلى الكتاب والسنّة، واحتكامه إليهما في كلّ ما اختُلف فيه، موضّحاً وجوب عرض هذا الدليل، أو أي دليل آخر على الكتاب والسنّة قبل تفنيده[1]، ومُبيّناً أنّ عدم المعرفة بنصوص الكتاب والسنّة أوقع كثيراً من النّظّار وأتباعهم في الحَيْرة والضلال[2].

وقد أرشد رحمه الله إلى أنّ الكتاب والسنّة هما مصدر الهدى، وموطن البيان، ومورد الشفاء؛ فمن طلبهما، واحتكم إليهما: وجد فيهما من النصوص القاطعة للعذر في المسائل المختلف فيها ما فيه شفاء

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٧٦.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٢٥٠.

للعليل، وريّ للغليل.

ثانيا: بيان شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أنّ عدم معرفة أهل الكلام بالمعقول الصريح من أسباب اضطرابهم وتناقضهم؛ فإنّ هؤلاء «مع كثرة كلامهم في النظريّات والعقليّات، وتعظيمهم للعلم الإلهي الذي هو سيّد العلوم وأعلاها، وأشرفها وأسناها، لا يُحقّقون ما هو المقصود منه، بل لا يُحقّقون ما هو المعلوم لجماهير الخلائق. وإن أثبتوه طوّلوا فيه الطريق، مع إمكان تقصيرها. بل قد يورثون النّاس شكّاً فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضروريّة»[1].

وقد بيَّن ـ رحمه الله تعالى ـ في هذا الباب أيضاً: أنّ «جميع المقدّمات العقليّة التي ترجع إليها براهين المعارضين للنصوص النبويّة، إنّما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم؛ لا إلى ما يُعلم بضرورة العقل، ولا إلى نظره..»[2].

فهؤلاء المعارضون للنصوص الشرعيّة لم يفهموا معناها، فدفعوها بما رأَوْه معارضاً لها، ولو فهموا معناها لدفعوا ما قاله المبطلون ممّا يُعارضها؛ لكنّهم وجدوا آباءهم على أمّة فهم على آثارهم يُهرعون.

ثالثا: ركّز شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اهتمامه على بيان ما في المقدّمات من الإجمال، وما يُقصد بها من المعاني.

حتى إذا أوضح ما تُريد بها كلّ طائفة، أو ما يُقصد بها في لغة العرب:

أ ـ صوَّب من أراد بها معنى حقّاً.

ب ـ وخطَّأ من قصد بها معنىً باطلاً.

---

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٧٠.

(2) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٤/ ٢٥٢.

ج ـ وبيَّن حكم إطلاق هذا اللفظ في جنب الله تعالى.

د ـ وبيَّن حنكة أهل السنّة والأئمة في الإمساك عن هذه المقدّمات.

هـ ـ ثمّ يذكر دلالتها على فساد قول النفاة.

وهذا ما يُطلق عليه اسم: الألفاظ المجملة..

ولشيخ الإسلام رحمه الله تعالى موقف من هذه الألفاظ، يتّضح في الآتي:

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الألفاظ المجملة:

١ـ يذكر رحمه الله أنّ الألفاظ على نوعين؛ نوع منه شرعيّ: ورد به الكتاب والسنّة، ونوع آخر بدعيّ: لا يُوجد في كلام الله ولا كلام رسوله[١]..

٢ ـ والألفاظ المجملة من النوع الثاني من هذين النوعين؛ فهي ألفاظٌ بدعيّة، لا أصل لها في الكتاب والسنّة[٢].

٣ ـ والمبتدعة نفاة الصفات إذا أرادوا نفي شيءٍ ممّا أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ؛ من الصفات العُلى، فإنّهم يُعبّرون بالألفاظ المجملة عن مقصودهم، ليتوهّم من لا يعرف مُرادهم أنّ قصدهم تنزيه الربّ وتوحيده[٣].

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ٦٥. وتفسير سورة الإخلاص ص ٢٠٨. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٩٨. ومسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ١١٣، ١١٤ ـ ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٧، ٣٠٨، ٥/ ٢٦٠. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٢٩٦. ـ والفرقان بين الحق والباطل ص ٩٥.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٧٥، ٥/ ٥٧، ١٠/ ٣٠٦. والإكليل في المتشابه والتأويل ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٠٤، ٣٠٥. ومجموع =

٤ ـ والمُلاحظ على المبتدعة؛ أصحاب الألفاظ المجملة أنّهم يسوقون لألفاظهم معانٍ لم يأت بها الكتاب، ولم تأت بها السنّة، بل ولم ترد في لغة العرب أيضاً؛ فيردّون بهذه المعاني: المعنى الحقّ الذي جاء به الكتاب والسنّة، أو الذي ورد في لغة العرب[1].

٥ ـ أمّا سلف هذه الأمّة رحمهم الله: فموقفهم من هذا الألفاظ المجملة واضحٌ بحمد الله تعالى:

أ ـ فإنّهم يمنعون من إطلاق الألفاظ المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحقّ بالباطل، ولما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا: أنّ الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحقّ بالباطل، مع ما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة؛ بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بُيِّنت معانيها؛ فإنّ ما كان مأثوراً: حصلت به الألفة، وما كان معروفاً حصلت به المعرفة»[2].

ب ـ وهم ـ رضوان الله تعالى عنهم ـ يُراعون لفظ القرآن والحديث فيما يُثبتونه أو ينفونه عن ربّهم جلّ وعلا من الصفات والأفعال؛ فلا

= الفتاوى ٥/ ٢٦٠. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٥٣، ١٥٤، ٢٠٥. وكتاب الردّ على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٣٨. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٦٥، ٦٦.

(١) انظر من كتب ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل ص ٩٥. ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٣٠٢، ٣٠٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٧١. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٧٦، ٢٥٤، ٧/ ١٧٦، ١٨٥، ١٠/ ٢٥٨، ٢٥٩. وشرح حديث النزول ص ٧٩. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مخطوط ـ ق٦١/ ب. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٠٧. ومجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٧، ٣٠٨، ٥/ ٢٩٦. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٥٨، ١٥٩.

يأتون بلفظٍ مُحدَثٍ مبتدَع.

أمّا من أتى بلفظٍ مُجملٍ يحتمل حقّاً وباطلاً: فإنهم - أي السلف رحمهم الله - ينسبونه إلى البدعة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فطريقة السلف والأئمة أنّهم يُراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل. ويُراعون أيضاً الألفاظ الشرعيّة؛ فيُعبّرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً. ومن تكلّم بما فيه معنى باطل يُخالف الكتاب والسنّة: ردّوا عليه. ومن تكلّم بلفظٍ مبتدع يحتمل حقّاً وباطلاً: نسبوه إلى البدعة أيضاً، وقالوا: إنّما قابل بدعةً ببدعةٍ، وردَّ باطلاً بباطلٍ»[1].

ج - وموقفهم من اللفظ المجمل الذي قاله المبتدع: أنّهم لا يجوّزون لأحد أن يُوافق من نفاه أو أثبته في نفيه أو إثباته حتّى يستفسر عن مُراده، فإن أراد به معنى يُوافق خبر الرسول ﷺ، أقرّ به، وإلا ردَّه على صاحبه.

وهذا يُعرف عندهم بالاستفصال..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن الألفاظ المجملة: «يظنّ الظانّ أنّه لا يدخل فيها إلا الحقّ. وقد دخل فيها الحقّ والباطل. فمن لم يُنقّب عنها، أو يستفصل المتكلّم بها - كما كان السلف والأئمة يفعلون - صار متناقضاً، أو مبتدعاً من حيث لا يشعر»[2].

---

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٥٤. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٧٦، ١٠/ ٢٥٩. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٥٨. ومجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٨. وشرح حديث النزول ص ٧٩.

(2) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٠٤. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ٧/ ١٣١، ١٠/ ٣٠٢، ٣٠٣. والرسالة الأكملية ص ٢٨. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/ ٨٤. وكتاب الردّ على الطوائف الملحدة - ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٣٨=

فالألفاظ المجملة يصحّ نفيها باعتبار، وكذا ثبوتها يصحّ باعتبار..

فمن نفاها مُطلقاً: صار مبتدعاً من حيث لا يشعر: كالمعطّلة الذين نفوا لفظ: «الجسم»، و «العرض»، و«حلول الحوادِث»، وغير ذلك: فوقعوا في نفي الحقّ الذي لا ريب فيه الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، وفطرت عليه الخلائق، ودلّت عليه الأدلّة السمعيّة والعقليّة؛ من علوّ الله تعالى فوق خلقه، ووجوب اتّصافه بصفاته..

ومن أثبتها مطلقاً: صار متناقضاً من حيث لا يشعر: كالمشبّهة مثلاً الذين أثبتوا لفظ «الجسم»، وقالوا عن الله هو جسم لا كالأجسام، ثمّ التزموا خصائص الأجسام لإثبات لفظ الجسم على الإطلاق؛ فناقضوا أنفسهم، ووقعوا في التشبيه.

لذلك كان الحقّ في هذا الباب: ما درج عليه سلف الأمّة رحمهم الله من الاستفصال عن مُراد من تكلّم بلفظ مجمل.. فإن فهموا مُراده عرضوه على كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ؛ فإن كان موافقاً لما جاء به الرسول ﷺ: كان مقبولاً، وإلا ردّوه على صاحبه..

ويلاحظ على هذه السمات التي اتّسم بها منهج شيخ الإسلام في مناقشة هذا الدليل وغيره: أنّ فيها الكفاية لمن أراد تفنيد هذا الدليل، أو أي دليل عقليّ آخر، والبُلغة لمن أراد الوصول إلى الحقّ في المسائل المختلف فيها:

فإنّ في معرفة معاني الكتاب والسنّة، ومعرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها المخالفون غُنية لمن أراد الحقّ في هذا الباب.

ولإيضاح مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لهذا الدليل، لابُدّ من وقفات مع جزئيّات من هذا الدليل، تتّضح في المطالب التالية..

= وشرح حديث النزول ص ١٧٩. ومجموع الفتاوى ١١/ ٣٦٢.

المطلب الأول

مناقشة المقدمة الأولى

(قولهم بإثبات الأعراض على وجه العموم)

لم يتفق المبتدعة فيما بينهم على إطلاق اسم «الأعراض» على الصفات كلها؛

فالمعتزلة مثلاً - الذين هم سلف الأشعريّة في هذا الباب - أطلقوا اسم الأعراض على جميع الصفات؛ الفعليّة منها، وغير الفعليّة، وقالوا إنّ الصفات كلها تسمّى أعراضاً، والأعراض لا تقوم إلا بجسم؛ إذ هي حادثة؛ لأنّها لا تبقى زمانين، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادِث..

لأجل ذلك نَفَوْا جميع صفات الربّ تعالى زاعمين أنّها أعراض لا تقوم إلا بجسم، والله ليس جسماً كما قالوا.

أمّا الأشعريّة:

فإنّ متقدميهم؛ كابن كُلاب، والأشعريّ، وغيرهم أطلقوا اسم الأعراض على صفات الأفعال القائمة بالله تعالى فقط؛ فَنَفَوْا قيامها بالله تعالى لأنها تعرض وتزول؛ موافقة للمعتزلة في هذا الجانب، حتى لا يكون الله تعالى محلاً للحوادث - بزعمهم[1] .

أمّا ما عدا ذلك من الصفات: فقالوا: نحن نُثبتها ونُسمّيها صفاتاً، ولا نُسمّيها أعراضاً؛ «لأنّ العرض ما يعرض لمحله، وهذه الصفات باقية لا تزول»[2]؛ فالعرض يستحيل أن يبقى زمانين باتفاق متقدّمي

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٣٦.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٤٠.

الأشعريّة[1]، أمّا صفات الله تعالى فإنّها قديمة باقية لا تعرض ولا تزول[2].

ومتأخّروا الأشعريّة، وكذا الماتريديّة: نَفَوْا كلّ ما اقتضى تجسيماً، أو تركيباً، أو تحيّزاً ـ بزعمهم ـ ممّا رَأوْا أنّه من صفات الأجسام؛ فنَفَوْا العلوّ، والصفات الخبريّة أيضاً[3].

ردّ المبتدعة على بعضهم في هذه القضيّة:

المعتزلة ردّوا على قول متقدّمي الأشعريّة: «إنّ العرض: هو ما يعرض لمحلّه»: بقولهم: «هذا نزاع لفظيّ؛ فإنّ العرض عندكم ينقسم إلى لازم لمحلّه لا يفارقه ما دام المحلّ موجوداً، وإلى ما يجوز أن يفارق محله؛ فالأول كالتحيّز للجسم، بل وكالحيوانيّة والناطقيّة للإنسان، فإنه ما دام إنساناً لا تُفارقه هذه الصفة»[4].

فليس مفارقة العرض لمحلّه على إطلاقه، بل من الأعراض ما لا يُفارق المحلّ إلا بزوال ذلك المحلّ..

وكذا ردّوا على قول متقدمي الأشعريّة: «إنّ العرض لا يبقى زمانين»: بأنّ هذا ممّا انفرد به الأشعريّة من بين سائر العقلاء، وكابروا به الحسّ والعقل؛ فهو مخالفٌ لصريح العقل والضرورة[5]؛ لأنّ قول

---

(١) نقل اتفاقهم على ذلك الرازي في كتابه المحصّل ص ٢٦٥. والإيجي في المواقف ص ١٠١. وانظر من كتبهم: التمهيد للباقلاني ص٣٨. والإنصاف له ص ٢٧، ٢٨. وأصول الدين للبغدادي ص ٥٠ ـ ٥٢.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٣٥. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/ ٢٠٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٤٠ وشرح حديث النزول له ص ١٥٨.

(٣) انظر: الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية ص ٤. وقد تقدّم مذهبهم في ذلك مفصّلاً ص ٥ من هذا الجزء. وما بعدها.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٤٠، ٤١.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٤١.

الأشعريّة بتجدّد أمثال العرض هو معنى بقائه[1].

وليس نقض قول الأشعريّة «العرض لا يبقى زمانين» قاصراً على خصومهم من المعتزلة وحدهم، بل قد ردّ بعضهم على بعض؛ فالرازي مثلاً - وهو ينتسب في الظاهر إلى الأشعريّة - ردّ على قولهم بفناء الأعراض، وجزم بصحّة بقائها، مخالفاً بذلك قول أسلافه بأنّها لا تبقى وقتين[2].

أمّا عن موقف شيخ الإسلام ابن تيميّة من قضيّة الأعراض هذه:

فله في ذلك موقف فريد يتلخص في الآتي:

أولا - بيّن رحمه الله أنّ لفظ «الأعراض» لفظٌ مشترك بين ما ذُكر من معناه في اللغة، وبين معناه في عرف أهل الكلام؛ فللعرض عند أهل اللغة معنى، يختلف عن معناه عند أهل الكلام . .

فـ «أهل اللغة قالوا: العَرَض: بالتحريك: ما يعرض للإنسان من مرضٍ، ونحوه»[3].

وأهل الكلام مختلفون في المُراد بالعَرَض:

فـ «معناه عند من يُسمّي العلم والقدرة مُطلقاً عرضاً[4]: ما قام بغيره كالحياة، والعلم، والقدرة، والحركة، والسكون، ونحو ذلك.

وآخرون[5] يقولون: هو ما لا يبقى زمانين. ويقولون: إنّ صفات الله

---

(١) انظر المصدر نفسه.

(٢) نقل السنوسي في شرح السنوسيّة ص ١٢٢ أنّ الرازي جزم في «المعالم» بصحة بقاء الأعراض. ولم أقف على كتاب الرازي هذا.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢١٥. وانظر: الصحاح للجوهري ٣/ ١٠٣٨. والمعجم الوسيط ص٥٩٤.

(٤) وهم الجهميّة، والمعتزلة، ومن وافقهم على نفي سائر الصفات.

(٥) وهم الكلابيّة، والأشعريّة، ومن وافقهم.

باقية، بخلاف ما يقوم بالمخلوقات من الصفات؛ فإنّها لا تبقى زمانين»[1].

فاتّضح بذلك أنّ لفظ العرض من الألفاظ المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً:

فالمعنى الصحيح للفظ: «العَرَض» في اللغة: ما يعرض للإنسان من الأمراض ونحوها؛

وهذا المعنى يجب تنزيه الله تعالى عنه؛ لأنّ «الله تعالى يجب تنزيهه عمّا هو فوق ذلك ممّا فيه نوع نقص، فكيف تنزيهه عن هذه الأمور»[2].

أمّا ما يفهمه المبتدعة من معنى العرض، ويزعمون أنّه ممّا يجب تنزيه الله تعالى عنه؛ فينفون الصفات عن الله تعالى، ويُسمّونها أعراضاً، ويقول قائلهم في ذلك: لو كان له علم، وقدرة لكان محلاً للأعراض، وما كان محلاً للأعراض، فهو محلُ الآفات والعيوب، فلا يكون قُدّوساً، ولا سلاماً[3]..

فهذا هو المحمل الباطل الذي حمل المبتدعة لفظ «الأعراض» عليه، و «ليس هو عرف أهل اللغة، ولا عرف سائر أهل العلم»[4].

والمقصود هنا: أنّه إذا قال المبتدع: لو قام به العلم والقدرة لقامت به الأعراض، وما قام به العرض قامت به الآفات.. فإنّ كلامه فيه تلبيس؛

إذ كلامه يشتمل على مقدّمتين، إحداهما باطلة بلا ريب..

المقدّمة الأولى: لو قام به العلم والقدرة لقامت به الأعراض.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢١٥، ٢١٦.

(٢) الإرادة والأمر لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٨٣.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢١٥.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٣١٩.

المقدّمة الثانية: ما قام به العرض قامت به الآفات.

وإحدى هاتين المقدّمتين باطلة.

فإنْ فُسرّ لفظ العرض بالصفة: فالمقدّمة الثانية باطلة؛ فلا يُقال: ما قامت به الصفات قامت به الآفات.

وإنْ فُسرّ بما يعرض للإنسان من مرضٍ، ونحوه: فالمقدّمة الأولى باطلة؛ فلا يُقال: لو قام به العلم والقدرة، لقام به المرض ونحوه..

فعُلِم بذلك أنّ لفظ العرض من الألفاظ المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً..

لذا وَجَبَ على السامع له من غيره أن يستفصل عن مُراد القائل:

فإن ذَكَرَ معنى يُوافق الكتاب والسنّة: وافقه عليه.

وإن ذَكَرَ معنى يُخالف الكتاب والسنّة: ردّ القول على صاحبه.

ولا ريب أنّ نفي العرض عن الله تعالى بمعنى نفي الصفات: يُخالف الكتاب والسنّة، لذلك يُردّ القول على صاحبه، ولا يُؤخذ به..

أمّا نفي العرض عن الله بمعنى نفي ما يعرض، من مرض، أو آفة، أو عاهة، أو نحو ذلك: فهذا المعنى هو المُوافق للكتاب والسنّة؛ إذ ممّا لا ريب فيه أنّ الربّ جلّ وعلا قُدُّوس، سلامٌ، منزّه عن ذلك..

لذلك نقول: «الحقائق المعلومة بالسمع والعقل لا يؤثّر فيها اختلاف الاصطلاحات، بل يُعدّ هذا من النزاعات اللفظيّة. والنزاعات اللفظيّة أصوبها ما وافق لغة القرآن والرسول والسلف، فما نطق به الرسول ﷺ والصحابة جاز النطق به باتفاق المسلمين، وما لم ينطقوا به ففيه نزاع وتفصيل ليس هذا موضعه»[1].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/٣١٩.

ثانيا ـ ذكر شيخ الإسلام أنّ طريقة الأعراض هذه ليست من دين السلف رحمهم الله ولا مذهبهم؛

فالصحابة كلُّهم ـ رضي الله تعالى عنهم ـ ماتوا ولم يعرفوا: هل العرض يبقى زمانين أم لا[1]؟.

وقد تقدّم قول ابن عقيل[2]: «أنا أقطع أنّ الصحابة ماتوا، ولم يعرفوا الجوهر ولا العرض. فإنْ رضيتَ أن تكون مثلهم فكن. وإن رأيتَ أنّ طريقة المتكلّمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر، فبئس ما رأيتَ»[3].

فقول الأشعريّة: العرض لا يبقى زمانين: «قول مُحدَث في الإسلام، لم يقله أحدٌ من السلف والأئمة، وهو قول مخالفٌ لما عليه جماهير العقلاء من جميع الطوائف، بل من الناس[4] من يقول: إنّه معلوم الفساد بالاضطرار»[5].

ثالثا ـ انتقد شيخ الإسلام رحمه الله تعالى الأشعريّة في تفريقهم بين الصفات والأعراض من حيث الإطلاق..

فهم قد جعلوا الصفات والأعراض في المخلوق سواء..

وفرّقوا بينهما بالنسبة للخالق جلّ وعلا..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «الصفات والأعراض في المخلوق سواء عندهم[6]؛ فالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والحركة،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤٨/٨، ٥١.

(٢) تقدّم ترجمته ص ٢١٨.

(٣) تقدّم هذا القول ص ٢١٨ من هذا الجزء.

(٤) نقل شيخ الإسلام ذلك عن المعتزلة. انظر ص ٢٨٤ من هذا الجزء.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٣١٨/١٢، ٣١٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٢٦٨/٦، ٢٧٠.

(٦) أي عند الأشعريّة.

والسكون في المخلوق سواء. وهو عندهم عَرَض.

ثمّ قالوا في الحياة ونحوها: هي في حقّ الخالق صفات، وليست بأعراض؛ إذ العرض: هو ما لا يبقى زمانين. والصفة القديمة باقية.

ومعلومٌ أنّ قوله: العرض ما لا يبقى زمانين: هو فرق بدعوى، وتحكّم.

فإنّ الصفات في المخلوق لا تبقى أيضاً زمانين عندهم.

فتسمية الشيء صفةً أو عرضاً: لا يُوجب الفَرْق.

لكنّهم ادّعوا أنّ صفة المخلوق لا تبقى زمانين، وصفة الخالق تبقى.

فيُمكنهم أن يقولوا: العرض القائم بالمخلوق لا يبقى، والقائم بالخالق باق»[1].

فهؤلاء لم يُفرّقوا بين ما يقوم بذات المخلوق، وبين ما يعرض له. بل أطلقوا على الكُلّ صفاتٍ، وأعراضاً دون تمييز..

وعند إطلاق الصفات على الخالق جلّ وعلا فرّقوا بين النوعين؛ فقالوا صفاته القديمة باقية، فلا تُسمّى أعراضاً، أمّا ما عداها فنفوه..

والمأخذ الذي أخذه عليهم شيخ الإسلام رحمه الله: هو تفريقهم بين الصفات القائمة بذات الخالق، والصفات القائمة بذات المخلوق، وعدم التفريق بين ما يعرض لكلّ منهما من صفات..

فأطلقوا على صفات المخلوق الذاتية: اسم العَرَض؛ وهو لا يبقى عندهم زمانين.

وأطلقوا على صفات الخالق الذاتيّة: اسم الصفات القديمة، وقالوا: هي باقية.

---

(١) كتاب في الردّ على الطوائف الملحدة لابن تيمية ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٦٢٥، ٦٢٦.

فقال لهم: كما فرّقتم بين صفات الخالق والمخلوق؛ فكذلك كان ينبغي أن تُفرّقوا بين العرض القائم بالخالق، والعرض القائم بالمخلوق؛ فتقولوا: العرض القائم بالمخلوق لا يبقى، والعرض القائم بالخالق باق.

فقولهم تحكّمٌ بلا دليل.

رابعا ـ سلك شيخ الإسلام رحمه الله طريقة السلف، فلم يُسمّ صفات الله تعالى أعراضاً، بل سمّاها صفات، ونهى عن تسميتها بالأعراض؛ مرشداً بذلك إلى عدم قبول المقدّمة التي بَنَى عليها المبتدعة كلامهم؛ حين زعموا أنّ صفات الله تبارك وتعالى تُسمّى أعراضاً[1].

خامسا ـ ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ قول الأشعريّة عن العرض أنّ لا يبقى زمانين: مخالفٌ للحسّ، ولما يعلمه العقلاء بضرورة عقولهم؛ «فإنّ كلّ أحدٍ يعلم أنّ لون جسده الذي كان لحظةً هو هذا اللون، وكذلك لون السماء، والجبال، والخشب، والورق، وغير ذلك»[2].

وقد ذكر ـ رحمه الله ـ أنّ جمهور العقلاء نازعوا الأشعريّة في قولهم: (العرض لا يبقى زمانين)، وقالوا لهم: بل السواد والبياض الذي كان موجوداً من ساعة هو هذا السواد بعينه، والبيضاء بعينه..

بل إنّ ألوان ما نراه أمامنا، ونُشاهده بأعيننا من الجبال، والأخشاب، والأوراق، والدوابّ، وغير ذلك، هي بعينها ألوانها منذ مدّة..

لذلك كان قول الأشعريّة بفناء العرض، وعدم بقائه زمانين قولاً فاسداً[3].

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/ ٣١٩.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

(٣) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٨. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٢/ ٣١٨، ٣١٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/ ٢٦٨، ٢٧٠. وكتاب في الردّ على الطوائف الملحدة لابن تيمية ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٦٢٥، ٦٢٦.

سادساً ـ أمّا عن الذي ألجأ الأشعريّة إلى القول عن العرض بأنّه لا يبقى زمانين: فقد ذكر شيخ الإسلام أنّ الذي ألجأهم إلى هذا ظنّهم أن الإحداث، والإفناء لو كانا باقيَيْن لم يمكن إعدامهما[1]؛ «فإنّهم حاروا في إفناء الله الأشياء إذا أراد أن يفنيها، كما حاروا في إحداثها..»[2].

فحيرتهم في كيفيّة إفناء الله تعالى للأشياء واضحة في تخبّطهم وتعدّد أقوالهم:

١ـ **فمن هؤلاء من يقول:** «يخلق فناءً لا في محلّ، فيكون ضداً لها، فتفنى بضدّها»[3].

فالفناء ـ عندهم ـ إذا خُلِق لا في محلّ، يكون وجوده ضداً لبقاء الأشياء، فتفنى الأشياء، وينعدم بقاؤها بوجود الفناء.

والملاحظ أنّ الفناء عرض ـ وفق تعريف أهل اللغة للعَرَض.

فكيف جاز ـ عند الأشعريّة، وهم قد وافقوا أهل اللغة على تعريفهم أن يُخلق العرض لا في محلّ، فلا يكون قائماً بشيء، مع قولهم عنه: إنّه يفتقر إلى شيء يقوم فيه، ولا يكون إلا قائماً بغيره[4].

٢ ـ ومنهم من يقول عن كيفيّة إفناء الله تعالى للأشياء: إنّه ـ تعالى ـ يقطع عنها الأعراض مطلقاً، أو يقطع عنها البقاء الذي لا تبقى إلا به؛ فيكون فناؤها لفوات شرطها[5].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

(٤) تقدم نقل بعض أقوالهم في ذلك ص ٣٩١ من الجزء الأول وانظر من كتب شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى ١٢/ ٥٤٧ وكتاب الصفدية ١/ ١٢٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ١٤٥، ٢٧٨ ـ ٢٨٠. والفتاوى المصرية ٥/ ٦٥، ٦٦.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٦/ ٢٧٥.

والملاحظ أنّ أصحاب هذين القولين قد تكلّفوا، وأتوا ـ في قوليهما ـ بما لا يُعقل..

ولعلّ الدافع لهم إلى ذلك ظنّهم أنّ الحوادِث لا تحتاج إلى الله تعالى إلا حال إحداثها، لا حال بقائها.. وحقيقة ظَنّهم أنّ الله تعالى أحدث الأشياء ثمّ تركها، ولم يلتفت إليها إلا عند إرادته إفنائها..

وهذا يتنافى مع افتقار ما عدا الله تعالى إليه جلّ وعلا في كلّ وقت وحين.

المطلب الثاني

مناقشة المقدمة الثانية

(قولهم بإثبات الأكوان الأربعة)

(الحركة، السكون، الاجتماع، الافتراق)

المُلاحظ على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام أنّهم لم يُمكنهم أن يُثبتوا أن الجسم لا يخلو من الأعراض إلا بالأكوان الأربعة؛ الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق[1].

وعند التحقيق تبيّن أنّهم لم يمكنهم أن يُثبتوا ذلك إلا بالاجتماع والافتراق؛ بسبب اختلافهم في ماهيّة السكون.

حتى مسألة الإجتماع والافتراق لم تخلُ من الخلاف، ولم تسلم من الكلام، وهذا ما يطعن في الطريق الوحيد الذي أثبت أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام من خلاله أن الجسم لا يخلو من الأعراض ـ وهو قولهم أنّ الجسم لا يخلو من الأكوان.

وبيان ذلك فيما يلي:

أولاً: مسألة الحركة والسكون:

بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اختلاف الناس في السكون؛ هل هو أمرٌ عدميّ، أو وجوديّ، وضّح أنّ هذا الاختلاف الحاصل يُضعف من طريقة الحركة والسكون، ويُقلّل من شأنها، ويجعل دورها في إثبات حدوث الأجسام ضعيفاً..

يقول رحمه الله: «الناس متنازعون في السكون: هل هو أمرٌ

(١) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٨٠.

وجودي، أو عدمي؛ فمن قال إنه وجوديّ، قال: الجسم الذي لا يخلو عن الحركة والسكون إذا انتفت عنه الحركة قام به السكون الوجوديّ.

وهذا قول من يحتجّ بتعاقب الحركة والسكون على حدوث المتّصف بذلك[1].

ومن قال إنه عدميّ، لم يلزم من عدم الحركة عن المحلّ ثبوت سكون وجوديّ.

فمن قال إنّه تقوم به الحركة والحوادِث بعد أن لم يكن، مع قوله بامتناع تعاقب الحوادِث؛ كما هو قول الكرامية[2] وغيرهم، ويقولون: إذا قامت به الحركة لم يعدم بفنائها سكون وجوديّ.

بل ذلك عندهم بمنزلة قولهم مع المعتزلة والأشعريّة وغيرهم: أنّه يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً. ولا يقولون أنّ عدم الفعل أمرٌ وجوديّ، كذلك الحركة عند هؤلاء»[3].

فالمقصود: أنّ من قال: إنّ السكون أمرٌ عدميّ، وهم الكرّاميّة من المشبّهة؛ فإنّهم يقولون: لو قامت بالجسم الحركةُ لا يلزم من قيامها انتفاء سكون وجوديّ، ولا من عدمها ثبوت سكون وجوديّ؛ فليس عدم الفعل عندهم أمراً وجودياً.

وهؤلاء الكراميّة إنما يُلزمون قيام الحركة والسكون بالجسم إذا كان في مكان، أمّا إذا لم يكن في مكان: فإنهم يقولون بجواز خلوّه عن الحركة

---

(١) وهم أكثر المعتزلة. وتبعهم على ذلك الرازي، ووافقهم عليه أبو الوفاء بن عقيل، وغيره. (انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٣).

(٢) من فرق المشبهة. تقدّم التعريف بهم ص ١٧٥ من هذا الجزء.

(٣) قاعدة نافعة في صفة الكلام ص٣٥، ٣٦. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٧٠.

والسكون[1].

وهذا يُخالف مذهب المعطّلة الذين ينفون المكان عن الله تعالى. .

وعلى مذهب المشبّهة: يجوز أن لا يكون لله تعالى حركة ولا سكون - عند المعطلة - إذ هو ليس في مكان - عندهم.

وبهذا تبيَّن ممّا سبق أنّ ماهيّة السكون قد اختلف فيها من قبل أصحاب الدليل أنفسهم، وهذا ممّا يُضعف من شأنها، ويُقلّل من مكانتها عند أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

ثانياً: مسألة الاجتماع والافتراق:

طريقة الاجتماع والافتراق: هي طريقة أبي الحسن الأشعري[2]، وطريقة أكثر الكرّاميّة - من المشبّهة - وغيرهم ممّن يقول عن الله: إنّه جسم[3].

وهذه الطريقة لا تصفو لأصحابها حتى يُثبتوا أنّ الجسم يقبل الاجتماع والافتراق. وقبول الجسم للاجتماع والافتراق مبنيٌّ عندهم على إثبات الجوهر الفرد.

والجوهر الفرد: هو الجزء الذي لا يتجزّأ - أو الذرّة في الاصطلاح العصري -.

ويُعرّف: بأنّه الجوهر الذي لا يقبل الانقسام؛ فلا ينقسم، لا بالفكّ، ولا بالقطع، ولا بالوهم، ولا بالفرض العقلي[4].

فهذا الجزء الذي لا يتجزأ: بُني عليه اجتماع الأجسام، وافتراقها.

---

(١) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية - مطبوع - ١/ ٢٨٠.

(٢) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣١٤، ٣١٥ - ٣١٧، ٩/ ١٣٥.

(٤) انظر: الصحائف الإلهيّة للسمرقندي ص ٢٥٥. والتعريفات للجرجاني ص ٧٥.

١- **فمن قال بإثبات الجوهر الفرد**، قال: إنّ الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة؛ وهي الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون.

وهذه طريقة الأشعريّة؛ كالجويني[1]، وغيره[2]، وجمهور المعتزلة، وأكثر المتكلّمين[3].

وهؤلاء لمّا أثبتوا الجوهر الفرد: زعموا أنّ المسلمين مجمعون على إثباته، وأنّ نفيه من قول أهل الإلحاد؛ لظنّهم أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي سلكوه: هو أصل دين المسلمين؛ فما يُفضي إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملحدين..

إذ حدوث العالم مُترتِّب عندهم على إثبات الجوهر الفرد؛

لأنّ حدوث العالم مبنيّ على حدوث الأجسام،

وحدوث الأجسام يُعلم بقبولها للأعراض أو بعضها؛ كالأكوان: من اجتماع، وافتراق، وحركة، وسكون..

ولمّا كان الاجتماع والافتراق مبنيّين على إثبات الجوهر الفرد، كان من نفى الجوهر الفرد كأنّما نفى ما به يُعلم حدوث الأجسام، الذي بُنِي عليه القول بحدوث العالم؛ فأفضى الأمر إلى هدم دليل الأعراض وحدوث الأجسام من أساسه..

لذلك زعم الأشعريّة أنّ القول بنفي الجوهر الفرد من أقوال أهل الإلحاد[4].

فعُلِم أنّ إثباتهم لقبول الجسم للاجتماع والافتراق: مبنيٌّ على أنّه

---

(١) تقدّمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٢.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٣٠٢.

(٣)انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ٣٦.

(٤) انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٣٢٨. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ١٦٥.

مُركّب من الأجزاء التي هي الجواهر المنفردة.

فصار الإقرار بالصانع مبنياً عند هؤلاء المتكلّمين على إثبات الجوهر الفرد[1].

٢ ـ أمّا من لم يُثبت الجوهر الفرد: فإنّه لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم[2].

. فمن لم يُثبت الجوهر الفرد، لم يقل إنّ الأجسام تقبل الاجتماع والافتراق.

والحقيقة: أنّ إثبات الجوهر الفرد: ليس من الأمور المجمع عليها عند المسلمين؛ كما ذكر من أثبت ذلك..

فكثير من أئمة المتكلّمين، وكثير من طوائف أهل الكلام، وأهل الفلسفة: نَفَوْا الجوهر الفرد[3].

بل إنّ من علماء الكلام الذين ادّعوا توقّف الإيمان بالله واليوم الآخر

---

(١) انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل لابن تيمية ١/ ٣٠٢، ٣٠٣.

(٣) منهم:

١ ـ ابن حزم الظاهري.

٢ ـ حسين النجّار ـ رأس الفرقة النجاريّة ـ وأصحابه كأبي عيسى؛ برغوث، ونحوه.

٣ ـ ضرار بن عمرو ـ رأس الفرقة الضراريّة ـ، وأصحابه كحفص الفرد ونحوه.

٤ ـ هشام بن الحكم، وأتباعه.

٥ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب، وذووه من الكُلاّبيّة.

٦ ـ بعض الكرّاميّة؛ كمحمد بن صابر.

٧ ـ ابن الراوندي.

بالإضافة إلى النظّام ـ من المعتزلة ـ وكلّ المتفلسفة ـ وهم الفلاسفة الذين ينتسبون إلى الإسلام ـ إلا أنّ هؤلاء ـ النظّام والمتفلسفة ـ يقولون بقبول الأجسام للانقسام إلى ما لا نهاية، وقولهم هذا باطل.

(انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٨٤، ٢٨٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٩٣).

على ثبوته: من شكّ فيه، ونفاه في آخر عمره[1].

بل حتّى الرازي ـ وهو عند متأخّري الأشعريّة من أفاضلهم ـ جزم أنّه من المسائل الشائكة، والقضايا المُحيّرة[2].

فتبيَّن بذلك أنّ إثبات الجوهر الفرد ليس أمراً مجمعاً عليه، بل خالف في إثباته كثيرٌ من الطوائف..

ولمّا كان الأشعريّة قد بَنَوْا قبول الجسم للاجتماع والافتراق على إثبات الجوهر الفرد. وتبيَّن أنّ إثبات الجوهر الفرد ليس محلّ إجماع لدى المتكلّمين:

صار القول بأنّ حدوث الأجسام مترتِّب على قبولها للاجتماع والافتراق من الأقوال المهزوزة..

وقد عُلِم ـ سابقاً ـ أنّه ليس محلّ إجماع عند أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام، بل منهم من يطعن فيه، ومنهم من يُعرض عنه ويسلك مسك الحركة والسكون؛ كما فعل أكثر المعتزلة..

فاتّضح أنّ إثبات حدوث الأجسام بقبولها للاجتماع والافتراق: ليس مسلكاً مرضياً عنه عند أصحاب الدليل..

وهذا يقدح في الطريق التي أُثبت بواسطتها حدوث الأجسام..

ويقدح بالتالي في دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي انبني على ذلك.

---

(١) كأبي الحسين البصري، وأبي المعالي الجويني، وفخر الدين الرازي، وغيرهم.
يقول الفخر الرازي عن مسألة الجوهر الفرد: «واعلم أنّا نميل إلى التوقّف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة؛ فإنّ إمام الحرمين صرّح في كتاب «التلخيص» في أصول الفقه أنّ هذه المسألة من محارات العقول. وأبو الحسين البصري هو أحذق المعتزلة توقّف فيها، فنحن أيضاً نختار التوقّف».
(انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٨٣، ٢٨٤).

(٢) انظر: المطالب العالية للرازي ١/ ٤٤.

المطلب الثالث

مناقشة قولهم بامتناع حوادِث لا أول لها.

وقولهم في الخلق والمخلوق، وفي الفعل والمفعول

الصلة التي بين قول المبتدعة ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث، ومنعهم حوادِث لا أول لها، وبين قولهم في الخلق والمَخلوق، والفَعل والمفعول: صلَة قويّة جداً..

بل إنّ أحد الأمرين مُترتّب على الآخر بلا شك..

من أجل هذا جمعتُ هاتين المسألتين تحت مطلب واحد، ولم أُفرد مطلباً لكل منهما، حتى لا يُتوهّم انفصال إحدى القضيّتين عن الأخرى، وهذا الذي حرصت على عدم توهّم وجوده..

وإن كان الأمر يحتاج إلى تفصيل المقال في كلّ قضيّة منهما في مسألة مستقلّة، إلا أنّ الجامع بينهما، والرابط الذي وحّدهما يتّضح في التوطئة لهذا المطلب بعون الله.

فأقول وبالله التوفيق، ومنه تعالى أستمدّ الهداية والتسديد:

ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ الذين قالوا: إنّ الخلق هو المخلوق «من أهل الكلام؛ كالأشعري[1]، ومن وافقه؛ كابن عقيل[2]، وغيره: إنّما قالوا ذلك؛ لئلا يستلزم التسلسل في الآثار. وهو باطل عندهم؛ فإنهم قالوا: لو كان الخلق غير المخلوق، والتأثير غير الأثر؛ فذلك الخلق: إن كان قديماً، لزم قدم المخلوق. وهو ممتنع. وإن كان حادِثاً، افتقر إلى خلق آخر، ويلزم التسلسل[3]»[4].

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١. (٢) تقدمت ترجمته ص ٢١٨.

(٣) وهذه هي شبهتهم في تبرير قولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول. وستأتي قريباً إن شاء الله.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٣٠.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والمقصود هنا: أنّ الذين قالوا: إنّ الفعل عين المفعول: إنّما فرّوا من التسلسل، وهو جائز عند هؤلاء الفلاسفة. وحينئذٍ فلا يُمكنهم أن يحتجّوا بحجّة هؤلاء. فلا تكون حُجّة على أنّ الفعل نفس المفعول: إلا قولهم بنفي الصفات مطلقاً، أو قولهم بنفي الأمور الاختياريّة. وكلا القولين في غاية الفساد، وهم متنازعون في كلا الأصلين»[1].

والأصلان اللذان أشار شيخ الإسلام إلى تنازعهم فيهما، هما:

١ ـ امتناع حوادِث لا أول لها.

٢ ـ الفعل والمفعول والخلق والمخلوق.

فالذين قالوا ـ من أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ: إنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول: إنّما فروّا من أمور ظنّوها محذورة ـ وهي التسلسل في الآثار ـ فكان ما فرّوا إليه هو الشرّ المحذور[2].

وهذا يتّضح فيما يلي:

١ ـ **أولاً**: من المعلوم أنّ الإيمان بوجود الله تعالى هو أصل أصول الدين..

وطرق إثبات وجوده ـ جلّ وعلا ـ الشرعيّة كثيرة جداً، وفيها الغنية عمّا أحدثه المبتدعة من طرق..

وقد مرّ أنّ حُجّة المبتدعة الأساسيّة في إثبات وجود الله تعالى: هو إثبات حدوث العالَم، الذي بَنَوْه على دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ سيّما الأصل الجهميّ منه: ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث.

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٣١.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ٤٢٧.

فبحدوث ما في العالم من أجسام، يُعلم حُدوثه، وأنه وُجِد بعد أن لم يكن.

والذين يقولون: ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادث: يعلمون أنّ هذا الدليل لا يتمّ لهم إلا إذا أثبتوا امتناع حوادِث لا أوّل لها؛ إذ القول بوجود حوادِث لها أول يُنافي حدوث العالم..

ولمّا منعوا حوادِث لا أوّل لها: أوجبوا أن يكون للحوادِث مبدأ؛ بناءً على أنّ التسلسل ممتنع..

لأنّ هؤلاء لمّا قيل لهم: أليس الله تعالى بقادر على الخَلْق قبل خلق العالم؟، أجابوا بامتناع تسلسل الحوادِث في الماضي.

واحتجوا على امتناع التسلسل بدليل لهم سمّوه برهان التطبيق..

وبُرهان التطبيق: تقدّمت الإشارة إليه، وخلاصته: أنّ ما لا يتناهى إذا فُرِض فيه سلسلتان؛ سلسلة من زمن الطوفان إلى ما لا نهاية في القدم، وسلسلة من زمن الهجرة إلى ما لا نهاية في القدم أيضاً، فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص، وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى[1].

وهذا البرهان ردّ عليه شيخ الإسلام رحمه الله بعدّة ردود؛ منها:

أ ـ إنّ هذا التفاضل جائز مثله في المستقبل؛ إذ من الطوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل، أعظم من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل، وهو جائز. ووجود التفاضل من الجانب المتناهي لا من الجانب الذي لا يتناهى لا محذور فيه..

ب ـ إنّ التطبيق إنّما يكون بين المتماثلَيْن، لا بين المتفاضلَيْن.

---

(١) وهذا البرهان قد تقدّم توضيحه أكثر في الجزء الأول ص٣٩٤ من هذه الأطروحة؛ فانظرها.

ج ـ إنّ التطبيق إنّما يكون في الموجود لا في المعدوم.

فإنّ عدد تضعيف الواحد أقلّ من عدد تضعيف العشرة، وعدد تضعيف العشرة أقل من عدد تضعيف المائة، والجميع لا يتناهى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والاشتراك في عدم التناهي لا يقتضي التساوي في المقدار، إلا إذا كان كل ما يُقال عليه إنّه لا يتناهى له قدر محدود. وهذا باطل؛ فإنّ ما لا يتناهى ليس له حدّ محدود، ولا مقدار معيّن، بل هو بمنزلة العدد المضعّف؛ فكما أنّ اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف في التضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضي تساوي مقاديرها، فكذلك هذا»[1].

فبرهان التطبيق لا يصلح أن يكون حُجّة على امتناع تسلسل الحوادِث في الماضي.

والمقصود أنّ المبتدعة بناء على هذا البرهان ـ برهان التطبيق ـ قالوا: إنّ الله تعالى لم يكن قادراً على الفعل في الأزل ـ مع اتّصافه بالقدرة الأزليّة ـ ثمّ صار قادراً عليه[2]. أو بمعنى آخر: كان الفعل ممتنعاً عليه تعالى، ثمّ صار ممكناً.

والذي ألجأهم إلى هذا: أن يسلم لهم القول بحدوث العالَم؛ لأنّه لو قيل بإمكان قدرة الله تعالى على الخلق أزلاً؛ لاستلزم صحّة قول قِدَم العالَم؛ إذ ما من زمن يُفترض فيه خلق العالم، إلا وجائز أن يقع قبلَه؛

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٣٣. وانظر هذه الردود في: المصدر نفسه ١/ ٤٣٢ ـ ٤٣٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٨٩ ـ ٣٩١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٢/ ٣٦٥ ـ ٣٦٩، ٣/ ٤٠ ـ ٤٧، ٩/ ٨٧، ١٧٧، ١٩٧ ـ ٢٠٢.

(٢) وهذا القول يُعارض بقول هو: حين كان قادراً أزلاً، هل كان الفعل ممكناً؟ يقولون: لا. يُقال لهم: فكيف وصف بالقدرة مع امتناع المقدور.

(انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ١٨٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٣٨).

لأنّ الله أزليّ. وهذا يمتنع.

٢ ـ ثانياً: وترتّب على إيجاب المبتدعة أن يكون للحوادِث مبدأ إيجاب آخر؛ هو قولهم: كلّ ما تُقارنه الحوادث فهو حادِث..

فمنعوا بسبب ذلك أن يكون الباري جلّ وعلا لم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأوجبوا نَفيَ أفعال الله تعالى الاختياريّة؛ بحُجّة أنّها حوادِث يجب تنزيه الله تعالى عنها.

ولمّا قيل لهم: إنّ قولكم أنّ الله تعالى خالق العالَم بعد أن لم يكن العالَمُ موجوداً: هو قولٌ بحلول الحوادِث به جلّ وعلا: أجابوا بمذهبهم المشهور: الخلق هو المخلوق..

وقولهم هذا يعني أنّ صفة الخلق لم تقم بالخالق عند الخلق، وإنّما وجد المخلوق منفصلاً عنه، من غير صفة قامت بخالقه، ولا سبب اقتضى إيجاده.

فجعلوا مفعوله هو فعله، وجعلوا فعله وإرادة فعله قديمة أزليّة، والمفعول متأخّراً.. وهذا كلّه خلاف الكتاب والسنّة، وخلاف المعقول الصريح[1].

وهاتان القضيّتان ـ الخلق والمخلوق والفعل والمفعول، وتسلسل الحوادِث ـ تحتاجان إلى مزيد بيان؛ لمعرفة تفصيلاتهما، وبيان موقف شيخ الإسلام منهما..

وهذا يستلزم أن تُفرد كلّ واحدة منهما بمسألة..

---

(١) انظر توضيح هذا في: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٨٩، ٩٠. وشرح حديث النزول له ص ١٦٤. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ١٥٥ ـ ١٥٨.

المسألة الأولى: الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول:

لا ريب أنّا نشهد الحوادث؛ كحدوث السحاب، ونزول المطر، ونبات الزرع، وإثمار الشجر، وطلوع الشمس وغروبها، وحدوث الإنسان، وغيره من الحيوان، وفنائهم، وتعاقب الليل والنهار، وغير ذلك من الحوادث المُشاهَدة..

فهذه كُلّها حوادِث، ومعلوم بضرورة العقل أنّ المُحدَث لابُدّ له من مُحدِث.

«ومعلومٌ أنّ المُحدَث الواحد لا يحدُث إلا بمُحدِث. فإذا كثُرت الحوادث وتسلسلت كان احتياجها إلى المُحدِث أولى. وكلّها مُحدَثات؛ فكلها محتاجة إلى مُحدِث. وذلك لا يزول إلا بمُحدِث لا يحتاج إلى غيره، بل هو قديم أزليّ بنفسه سبحانه وتعالى»[1].

وهذا الإحداث للمخلوقات من أفعال الله الاختياريّة التي معرفتها والعلم بها من أعظم الأصول؛ كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى[2].

ومن الأمور المتفق عليها عند جميع طوائف الأمّة: أنّ السموات والأرض مُحدثَتان مخلوقتان، وُجدتا بعد أن لم تكونا..

وممّا اتفقوا عليه أيضاً: أنّ الله تعالى هو الذي خلق السموات والأرض، وأنّ هذه المخلوقات وُجِدت منفصلة عن الله تعالى.

وإنّما اختلفوا في قيام صفة الخلق بالله جلّ وعلا لمّا خلق السموات والأرض: هل قامت به، أم لا؟.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٤٥.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٧٢.

وقد تقدّم معنا: أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام وُضع أصلاً لإثبات حدوث العالَم..

وحدوث العالَم ووجوده بعد أن لم يكن لابُدّ له من مُحدِث خالق قامت به صفة الخلق عند إيجاده. وهذا من بديهيّات العقول..

ووفق تعبير أهل الكلام: تكون قد قامت بالله تعالى عند خلقه للعالَم: الحوادِث التي لم تكن موجودة من قبل..

ومن أصولهم المتفرعة عن دليل الأعراض: ما قامت به الحوادِث، أو ما لم يخل عن الحوادِث: فهو حادِث..

وثمّة سؤال مُربكٌ يمكن للقائلين بقدم العالم أن يعترضوا به على هؤلاء أصحاب دليل الأعراض القائلين بحدوثه؛ سيمّا إذا علموا نفيهم لقيام أفعال الله الاختياريّة بذاته جلّ وعلا، استناداً إلى قولهم: ما لم يخل عن الحوادِث فهو حادِث..

وهذا السؤال هو: عند إحداث الله تعالى للعالم، وخلقه للسموات والأرض: هل قامت صفة الخلق به تعالى؟

هذا السؤال أجاب عليه بعض أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ وهم نفاة قيام الأفعال الاختياريّة بذاته جلّ وعلا ـ بقولهم الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول.

وممّا لا شكّ فيه أنّ قائلي هذه المقالة إنّما قالوها هرباً من القول بحلول الحوادِث بذات الله تعالى ـ بزعمهم.

معنى قولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول:

معنى قولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول: أنّ صفة الخلق، أو الفعل لم تقم بالله تعالى، ولا يُمكن أن تقوم به؛ استناداً إلى

أصلهم: ما قامت به الحوادِث فهو حادِث.

فأثبتوا خالقاً لا خلق له..

وهذا ممتنع في بديهة العقول..

وهم يقولون: الموجب للتخصيص بحدوث ما حَدَث دون غيره: هو إرادة قديمة أزليّة هي المُخصّص لما حَدَث..

وإنّما قالوا أزليّة؛ لأنّه لم يقم بالله شيء يكون مُراداً، ولا يقوم به..

وهذه الإرادة القديمة الأزليّة لم تزل ـ عندهم ـ على نعت واحد، ثمّ وجدت الحوادِث بلا سبب أصلاً..

ويقولون عن هذه الإرادة: من شأنها أن تتقدّم على المراد تقدّماً لا أول له..

«فوصفوا الإرادة بثلاث صفات باطلة، يُعلم بصريح العقل أنّ الإرادة لا تكون هكذا وهي المُقتضية للخلق والحدوث، فإذا أُثبتت: فلا خلق ولا حدوث»[1].

ومن هنا قلتُ آنفاً: إنّ هؤلاء ـ في الحقيقة ـ لم يُثبتوا خالقاً..

لأنّ حقيقة قولهم: أنّ الربّ تعالى لم يكن قادراً، ولا كان الكلام والفعل ممكناً له، ولم يزل كذلك دائماً مدّة، ثمّ إنّه تكلّم وفعل من غير سبب اقتضى ذلك، ومن غير أن يقوم بذاته فعل، بل فعله هو مفعوله.

وهذا قول طائفة: كالجهميّة، وأكثر المعتزلة، وسائر الأشعريّة؛ كأبي الحسن الأشعري[2]، ومن وافقه من أصحابه؛ كأبي المعالي[3]، وغيره،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٧٥. وانظر نقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق٤٢٨/ب.

(٢) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٥١.

(٣) الجويني. تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٢.

ومن وافقهم من الفقهاء؛ كابن عقيل[1] وغيره.

موقفهم من أفعال الله المتعدية:

يقول هؤلاء عن أفعال الله تعالى المتعدية؛ كالخَلْق، والرَّزق، والإحياء، والإماتة، . . إلخ: إنّ ذلك وُجِد بقدرته تعالى من غير أن يكون منه فعل قام بذاته عندهم.

بل حاله قبل أن يخلق، وبعد ما خلق سواء؛ لم يتجدّد عندهم إلا مُجرّد إضافة، أو مُجرّد نسبة، وهي أمر عدميّ لا وجودي[2]. .

وهذه الإضافة تُشبه الإضافة التي في أفعاله اللازمة جلّ وعلا ـ عندهم ـ ككلامه، واستوائه، ونزوله، ومجيئه، وإتيانه، ونحو ذلك. .

ويقولون عن هذه الأفعال اللازمة: هي معان تحدُث في المخلوقات من غير أن يقوم بالربّ تعالى فعل. .

فاستواء الله على عرشه: معنى قام في العرش يُسمّى استواءً، من غير أن تقوم بالله صفة الفعل، بل الأمر مجرّد نسبة وإضافة. .

وكذا في بقية أفعاله الاختياريّة اللازمة جلّ وعلا[3].

عمدة هؤلاء الأساسية في هذه القضيّة:

الشبهة الأساسية للأشعريّة ومن وافقهم في قولهم: الخلق هو

---

(١) تقدمت ترجمته ص٢١٨.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٢، ١٥٢. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٣١. والكيلانيّة ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٣٦.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: الكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/٤٣٦، ٤٣٧. وشرح حديث النزول ص٤٢، ٥٧، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٧، ١٧٤. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص ١٧١ ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٢٢، ٢٣. ورسالة في الصفات الاختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٦، ٢١، ٢٨ ـ ٣١ ـ ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٣١، ٨/ ١٩، ١٦/ ٣٧٢ ـ ٣٧٥.

المخلوق، والفعل هو المفعول: قولهم:

قالوا: لو كان الله خالقاً بخلق؛ أو: لو كان الخَلْق غير المخلوق:

لكان الخلق إمّا قديماً، وإمّا حادِثاً..

فإن كان قديماً: لزم قِدَم المخلوق؛ لأنّهما مُتضايفان[1]؛ يُعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر. وهذا مُحال.

وإن كان حادِثاً: لزم أن تقوم به الحوادِث..

ثُمّ ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر؛ فيلزم التسلسل. وهو باطل[2].

وهذه الشبهة قد أجاب عنها السلف، وجمهور المسلمين بمنع مقدّماتها؛

فكلّ طائفة تمنع مقدّمة من هذه المقدّمات، وتُلزمهم ذلك إلزاماً لا محيد عنه.

أمّا المقدّمة الأولى؛ وهي قولهم لو كان الخَلْق قديماً، للزم قدم المخلوق:

فقد أجاب عنها من يقول: إنّ الخَلْق فعلٌ قديمٌ، وإن كان المخلوق حادِثاً..

وهم الكُلابيّة، والماتريديّة، وأكثر الحنفيّة، وكثير من الفقهاء..

---

(١) المتضايفان: هما المتقابلان، الوجوديان، اللذان يُعقل كلّ منهما بالقياس إلى الآخر؛ كالأبوّة والبنوّة؛ فإنّ الأبوّة لا تُعقل إلا مع البُنوّة، وبالعكس. (التعريفات للجرجاني ص٢١٧).

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: رسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢١، ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٣١، ١٦/ ٣٧٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٢٧، ١٢٨، ٢/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨، ٣٩٠. وشرح حديث النزول ص ١٥٣. وكتاب الصفدية ٢/ ١٣٠ ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٦٤.

فقالوا لهؤلاء: «بل هذا منقوضٌ على أصلكم؛ فإنكم تقولون: إنه يُريد بإرادة قديمة، والمُرادات كلّها حادثة. فإن كان هذا جائزاً، فلماذا لا يجوز أن يكون الخلق قديماً والمخلوق حادثاً؟ وإن كان هذا غير جائز، بل الإرادة تُقارن المُراد: لزم قيام الحوادث به. وحينئذ: فيجوز أن يقوم به خَلْقٌ مُقارن للمخلوق. فلزم فساد قولكم على التقديرين»[1]؛ فالواقع أنّكم «أنتم وافقتمونا على أنّ إرادته قديمة أزليّة مع تأخّر المُراد، كذلك الخلق هو قديم أزليّ، وإن كان المخلوق متأخِّراً. أو مهما قلتموه في الإرادة ألزمناكم نظيره فى الخَلْق.

وهذا جوابٌ إلزاميّ جدليّ لا حيلة لهم فيه»[2].

فهؤلاء قد عارضوا قول الأشعريّة ومن وافقهم فى الخَلْق والمخلوق، بقولهم في الإرادة والمُراد؛ فقالوا لهم: إن كنتم تُسلِّمون لنا أنّ الإرادة قديمة، والمُراد حادث، فقولوا كذلك في الخلق والمخلوق؛ إذ نحن نقول في الخلق والمخلوق، ما قلتم أنتم في الإرادة والمُراد..

تعقيب:

صحيحٌ أنّ هذا الجواب الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلزاميّ، ولكنّه لا يُلزم إلا الأشعريّة ومن وافقهم في حدوث المُراد..

أمّا الجهميّة والمعتزلة ـ وهم ممّن يقول: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول ـ: فهذا الجواب لا يُلزمهم؛ لأنّهم ينفون قدم الإرادة..

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/٤٢٧.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥٣. وانظر من كتبه: منهاج السنة النبوية ١/١٢٨ ودرء تعارض العقل والنقل ١/٣٣٨، ٣٤٧. وكتاب الصفدية ٢/ ١٣٠، ١٣١. ورسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٢١،. ومجموع الفتاوى ٦/١٤٨، ٢٣١، ٢٧٠، ٨/١٩، ١٦/٣٧٨.

وجواب الماتريديّة ومن وافقهم، وإن كان مُلزِماً للأشعريّة ومن وافقهم، إلا أنّه ليس بمستقيم..

لأنّ قولهم بأنّ الخَلْق قديم، والمخلوق حادث منفصل عنه؛ وليس الخلق هو المخلوق: سليم، إلا أنّ قولهم بنفي قيام صفة الخَلْق بالله تعالى عند حدوث المخلوق، أو عند فعل المُراد، وربطهم ذلك بالتكوين القديم: هو الباطل من قولهم..

ومثل هذا يُردّ عليهم فيه؛ بأن يُقال لهم: «إنّ التكوين القديم: إمّا أن يكون بمشيئته، وإمّا أن لا يكون بمشيئته. فإن كان بغير مشيئته: لزم أن يكون قد خلَق الخَلْق بلا مشيئته. وإن كان بمشيئته: لزم أن يكون القديم مُراداً. وهذا باطل. ولو صحّ لأمكن كون العالَم قديماً مع كونه مخلوقاً بخلقٍ قديم بإرادةٍ قديمة. ومعلومٌ أنّ هذا باطل، **ولهذا كان كلّ من قال: القرآن قديم، يقولون: تكلّم بغير مشيئته وقدرته.** فالمفعول المُراد لا يكون إلا حادثاً، وكذلك الفعل المُراد لا يكون إلا حادِثاً»[1].

وقد ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على كلا القولين ـ قول الماتريديّة ومن وافقهم، وقول الأشعريّة من وافقهم ـ مُبيِّناً فسادهما، وتعارضهما مع ما يُعلم ببديهة العقول؛ فذكر أنّ كلا القولين باطل ببديهة العقل؛ إذ «الإرادة والخلق من الأمور الإضافيّة، وثبوت إرادة بلا مُراد، وخلق بلا مخلوق ممتنع»[2].

فاجتماع الإرادة أو الخلق مع القدرة ـ وهو ما أطلق عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اسم المؤثِّر التامّ ـ يستلزم وجود المُراد أو المخلوق ـ وهو الأثر ـ عقبه لا محالة.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٣٧٨، ٣٧٩. وانظر: دقائق التفسير له ٥/٢٢٨، ٢٢٩.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٣٧٩، ٣٨٠. وانظر: دقائق التفسير له ٥/٢٢٩.

فالذي عليه أئمة أهل العلم أنّ: «التأثير التامّ يستلزم وجود الأثر عقبه، لا معه في الزمان، ولا متراخياً عنه. فمن قال بالتراخي من أهل الكلام، فقد غلط. ومن قال بالاقتران ـ كالمتفلسفة ـ فهم أعظم غلطاً»[1].

وأمّا القول بأن الأثر يُوجد عقب التأثير التامّ: فهو الذي يدلّ عليه السمع والعقل:

قال الله تعالى: **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كون فيكون﴾**[2]؛ والفاء للتعقيب.

«والعقلاء يقولون: قطعته فانقطع، وكسرته فانكسر، وطلَّق المرأةَ فطلقت، وأعتق العبد فعتق؛ فالعتق والطلاق يقعان عقب الاعتاق والتطليق، لا يتراخى الأثر، ولا يقارن وكذلك الانكسار والأنقطاع مع القطع والكسر. وهذا ممّا يُبيِّن أنّه إذا وُجد الخلق لزم جود المخلوق عقبه؛ كما يُقال: كوَّن الله الشيء فتكوَّن؛ فتكوُّنه عقب تكوين الله، لا مع التكوين، ولا متراخياً. وكذلك الإرادة التامّة مع القدرة تستلزم وجود المراد المقدور؛ فهو يُريد أن يخلق، فيوجد الخلق بإرادته وقدرته، ثمّ الخلق يستلزم وجود المخلوق، وإن كان ذلك الخلق حادِثاً بسبب آخر يكون هذا عقبه. فإنّما في ذلك وجود الأثر عقب المؤثر التامّ، والتسلسل في الآثار. وكلاهما حقّ، والله أعلم»[3].

ومسألة التسلسل سيكون الكلام عنها عقب الانتهاء من هذه المسألة إن شاء الله تعالى.

أمّا قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: وإن كان ذلك الخلق حادِثاً بسبب آخر يكون هذا عقبه: فهو إشارة منه إلى أنّ وجود الخلق

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨١.
(٢) سورة يس، الآية ٨٢.
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨١، ٣٨٢.

يتقدّم وجود المخلوق البائن عنه، ونفس الإرادة مع القدرة تقتضي وجود الخلق، كما تقتضي وجود الفعل والكلام ونحو ذلك..

فهذا الخلق الذي قام بالله تعالى قبل وجود المخلوق لا يفتقر إلى خلق آخر، بل يفتقر إلى ما به يحصل ويوجد؛ وهو الإرادة المتقدّمة[1]..

والغَرَض من هذا الكلام: التدليل على بُطلان المقدّمة الأولى للشبهة التي حملت المبتدعة على القول بأنّ الخلق هو المخلوق..

وهذه المقدّمة الأولى هي قولهم: لو كان الخلق قديماً للزم قدم المخلوق..

فقد أبطلها شيخ الإسلام بذكر معارضة الماتريديّة للأشعريّة بالإرادة، ثمّ كرّ على مذهب كلتا الطائفتين بالإبطال والتفنيد..

وأمّا المقدّمة الثانية؛ وهي قولهم لو كان الخَلْق حادِثاً، للزم قيام الحوادِث، وهو ممتنع:

فهذه المقدّمة قد منعهم منها: «السلف، وأئمّة أهل الحديث، وأساطين الفلاسفة، وكثير من متقدّميهم ومتأخّريهم، وكثير من أهل الكلام؛ كالهشاميّة والكرّاميّة. وقالوا: لا نُسلِّم انتفاء اللازم»[2].

وكلّ هؤلاء قالوا بجواز قيام حوادِث بذات الله تعالى لا ابتداء لها..

فالكراميّة، ومن وافقهم مثلاً: مع تصحيحهم لدليل الأعراض، وأخذهم به، إلا أنّهم يقولون بقيام الأمور الاختياريّة بذات الله تعالى..

وهم يقولون: الخلق غير المخلوق..

وهذا لا غُبار عليه..

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٢.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥٣.

وقولهم هذا مُوافق لأهل السنّة..

إلا أنّ المآخذ عليهم في مسالة التأثير؛

أ ـ إذ هؤلاء يقولون: الخلق حادِثٌ بلا سبب يُوجب حدوثه..

وهذا ممتنع؛ فهم بذلك ما أثبتوا خالقاً[1].

وقالوا: إنّ الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره: هو إرادة قديمة أزليّة تُخصِصّ ما قام بالله من أفعال وما خلقه..

وهم يقولون: تلك الإرادة قديمة أزليّة لم تزل على نعت واحد، ثمّ وجدت الحوادث بلا سبب أصلاً، ويقولون: من شأن هذه الإرادة أن تُخصِصّ مثلاً على مثل، ومن شأنها أن تتقدّم على المراد تقدّماً لا أوّل له..

وهذه الصفات الثلاث للإرادة صفات باطلة يُعلم بصريح العقل أنّ الإرادة لا تكون هكذا.

وقد تقدّم إبطال هذه الصفات[2].

ب ـ والكرّاميّة لم يلتزموا التسلسل في الآثار..

وهذا يظهر في تفريقهم بين الحادث والمُحدَث؛ فيُسمّون ما قام بالله تعالى؛ من كلام ونحوه: حادِثاً، ولَا يُسمّونه مُحدَثاً؛ لأنّهم يقولون: الحادث يحدث بقدرته ومشيئته كالفعل، وأمّا المُحدَث: فيفتقر إلى إحداَث؛ فيلزم أن يقوم بذات الله إحداث غير المُحدَث، وذلك الإحداث يفتقر إلى إحداث فيلزم التسلسل.

«وأمّا غير الكرامية من أئمّة الحديث والسنة والكلام: فيُسمّون ذلك

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٥٧.

(٢) انظر: ص ١٨٢ ـ ١٨٤ من هذا الجزء.

مُحدَثاً؛ كما قال: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾[1]»[2].

وليس كلّ مُحدَث مخلوقاً[3].

والقصد من ذكر مذهب الكرّاميّة: التدليل على أنّ الأشعريّة ومن وافقهم قد خُولفوا من أصحاب دليل الأعراض أنفسهم؛ فمن أصحاب الدليل من يُجيز قيام الحوادِث بذات الله تعالى ولا يمنعه..

والسلف رحمهم الله تعالى حين قالوا بقيام الأفعال الاختياريّة المتعلّقة بمشيئة الله وقدرته بذاته جلّ وعلا، اتّبعوا ما تواتر من النصوص الشرعيّة في إثبات ذلك..

والحدوث، والحادِث عندهم، يختلف معناه عن اصطلاح هؤلاء المتكلّمين..

فالعرب كلّهم يُسمّون ما تجدّد حادِثاً[4].

وهم يُسمّونه كذلك؛ فلا يقولون إنّ كلّ حادِث مخلوق؛ كصنيع المبتدعة، بل يقولون: الحوادِث تنقسم إلى ما يقوم بذات الله متعلّقاً بقدرته ومشيئته؛ ومنه خلقه للمخلوقات، وإلى ما يقوم بائناً عنه؛ وهو هذا المخلوق[5].

وعلى هذا فلفظ الحادِث من الألفاظ المجملة التي يُستفصل عن مُراد قائليها..

ومُراد هؤلاء المبتدعة من نفي قيام هذا المعنى بالله تعالى: أن لا تقوم

---

(١) سورة الأنبياء، جزء من الآية ٢.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٣.

(٣) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٥٩. وعلم الحديث له ص ٢٩١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧٤، ٣٧٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٢٠.

(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٢٠.

به صفة من صفاته الاختياريّة؛ بزعمهم أنّها حادِثة؛ لأنّها وُجدت بعد العدم ـ عندهم.

وهذا باطل؛ فهذه الصفات والأفعال لم تكن مفقودة أزلاً، بل نوع الصفة أزليّ، وإن لم توجد آحاده أزلاً، بل لمّا وُجدت تجدّدت آحادها مع قِدَم نوعها؛ فلا يُقال وُجدت بعد العدم..

فكلّ مخلوق، فهو مُحدَث مسبوق بعدم نفسه..

وهذه الصفات لم تُسبق بعدم..

بل الله بصفاته قديم أزليّ جلّ وعلا.

فإذا قيل: لم يزل خالقاً؛ فإنّما يقتضي قِدَم نوع الخلق. ودوام خالقيّته تبارك وتعالى لا يقتضي قِدَم شيء من المخلوقات[1].

وأمّا المقدّمة الثالثة؛ وهي قول الأشعريّة، ومن وافقهم: لو كان الخلق حادِثاً؛ فمُحال ألاّ تقوم بالله الحوادِث:

«فهذا لم يمنعهم إيّاه إلا طوائف من أهل الكلام؛ من المعتزلة وغيرهم؛ فمنهم من قال: بل الخلق يقوم بالمخلوق، ومنهم من يقول: بل الخلق ليس في محلّ؛ كما يقول المعتزلة البصريّون: فعل بإرادة لا في محلّ»[2].

فهؤلاء الذين خالفوا الأشعريّة ومن وافقهم في هذه القضيّة، هم ممّن يقول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وينفي صفات الربّ العلاّم، ويقولون: الخلق هو المخلوق؛ لكنّهم ينفون قيام صفة الخلق بالخالق جلّ وعلا؛ فيجعلون الخلق: إمّا معنى قام بالمخلوق، أو معنى قام لا في محلّ.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٩٥. وشرح حديث النزول له ص٤٣.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥٣.

وهذا فرار منهم عن قيام الحوادِث في ذاته جلّ وعلا لئلا يكون محلاً لها.

وقولهم هذا ممتنع لم يُعرف عن أحدٍ من طوائف هذه الأمّة عداهم[1].

ولو مثّلنا لصفات الله المتعلّقة بمشيئته وقدرته بصفة الكلام؛ لوجدنا هؤلاء ـ المعتزلة ومن وافقهم ـ يقولون: كلام الله تعالى ليس قائماً بذاته، بل هو قائم بالمخلوق..

لذلك قالوا عن كلام الله تعالى: إنّه مخلوق منفصل عنه؛ فإذا قالوا إنّ الله تكلّم، فمُرادهم أنّه خلق كلاماً منفصلاً عنه[2].

وقد تقدّم ذكر بُطلان مذهبهم هذا[3].

* وقول الأشعرية: مُحال ألاّ يقوم به الخلق إن كان حادثاً: قول صحيح؛ فلا يصحّ عقلاً ولا شرعاً ألا تقوم بالله تعالى الأفعال المتعلّقة بمشيئته وقدرته؛ فـ «الشرع والعقل يدلّ على أنّ حال الخالق، والرازق، الفاطر، المحيى، المميت، الهادي، النصير؛ ليس حاله فى نفسه كحاله لو لم يُبدِع هذه الأمور. ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿ **أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ** ﴾[4]؛ فالفرق بين الخالق وغير الخالق، كالفرق بين القادر وغير

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: شرح حديث النزول ص١٥٣ ورسالة في الصفات الاختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٢١، ٢٩. وكتاب الصفديّة ٢/١٣١. ومنهاج السنة النبوية ١/١٢٨. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص١٧٢. ومجموع الفتاوى ٦/١٤٨، ٢٣١، ٨/١٩، ١٦/٣٧٤.

(٢) انظر: رسالة فى الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٥. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص ١٧١.

(٣) تقدم فى الجزء الأول ص٦٧ ـ ٧٠ من هذه الأطروحة.

(٤) سورة النحل، جزء من الآية ١٧.

القادر»[1].

*** وأمّا المقدّمة الرابعة؛ وهي قولهم: لو كان الخلق حادِثاً، لافتقر إلى خلق آخر:**

فقد منعهم من ذلك عامّة من يقول بخلقٍ حادِث؛ من أهل الحديث، والكلام، والفلسفة، والفقه، والتصوّف، وغيرهم؛ كالهشامية، والكرّامية، ومن وافقهم، والسلف رحمهم الله كلّهم؛ فإنّهم قالوا: «إذا خلق السموات والأرض بخلقٍ، لم يلزم أن يحتاج ذلك الخلق إلى خلق آخر، ولكنّ ذلك الخلق يحصلُ بقدرته ومشيئته، وإن كان الخلق حادثاً والدليل على فساد إلزامهم: أن الحادِث: إما أن يكفي في حصول القدرة والمشيئة، وإمّا أن لا يكفي؛ فإن لم يكف ذلك: بطل قولهم: أن المخلوقات تحصل بمجرد القدرة والإرادة بلا خلق. وإذا بطل قولهم، تبيّن أنّه لا بُدّ للمخلوق من خالق خلقه، وهو المطلوب. وإن كفى في حصول المخلوق القدرة والمشيئة، جاز حصول الخلق الذى يخلق به المخلوقات والقدرة والمشيئة، ولم يَحْتَجْ إلى خلق آخر. فتبين أنّه على كل تقدير: لا يلزم أن يُقال: خُلقت المخلوقات بلا خلق. بل يجوز أن يُقال: خُلقت بخلق وهو المطلوب»[2].

فهؤلاء الذين يقولون: إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، ويمنعون أن يكون غيره لئلا يكون حادثاً؛ فيكون مفتقراً إلى إحداث آخر: هم فى الأصل يقولون: المخلوقات كلّها حادثة، ولاتحتاج إلى خلق حادث..

---

(١) الكيلانية لابن تيمية ـ ضمن مجموع الفتاوى ـ ١٢/٤٣٧. وانظر: تلخيص كتاب الاستغاثة له ص ٢٢٣.

(٢) شرح حديث النزول ص ١٥٤.

فلم لا يُجوّزون أن تكون هذه المخلوقات مخلوقة بخلق حادث، وهذا الخلق الحادِث لا يحتاج إلى خلق آخر..

«ومعلومٌ أنّ حدوثها بخلق حادث أقرب إلى المعقول من حدوثها كلّها بلا خلق أصلاً؛ فإن كان كل حادث يفتقر إلى خلق، بطل قولكم. وإن كان فيها ما لا يفتقر إلى خلق جاز أن يكون الخلق نفسه لا يفتقر إلى خلق آخر»[1].

فهذا الجواب قد عارض فيه شيخ الإسلام رحمه الله قول الأشعرية بالخلق بقولهم بالقدرة؛ فبيَّن لهم أنهم كما يقولون: إنّ المخلوقات تحصل منفصلة عن الله تعالى بعد أن لم تكن بقدرته تعالى، دون أن تفتقر إلى خلق عنده؛ فأن لا يفتقر الخلق الذي به خلق المخلوق إلى خلق أولى..

وهذا الجواب الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله من أجوبة الكرّامية وغيرهم لهؤلاء؛ فقد قالوا لهم: إنكم تقولون: «إن المخلوقات المنفصلة تحدث بلا حدوث سبب أصلاً.

وحينئذ فالقول بحدوث الخلق الذي به تحصل المخلوقات بلا حدوث سبب أقرب إلى العقل والنقل. وهذا جواب لازم على هذا التقدير ـ تقدير قيام الأمور الاختياريّة»[2].

فإذا كان المنفصل يحصل بمجرّد القدرة، فالمتّصل به أولى[3].

فهذا الخلق الذي قام بالله تعالى قبل وجود المخلوق لا يفتقر إلى

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥/ ٤٢٧، ٤٢٨.

(٢)مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٣.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: شرح حديث النزول ص ١٥٣. ورسالة في الصفات الأختياريّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٩. وكتاب الصفدية ٢/ ١٣١. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٢٨، ٥/ ٤٢٧، ٤٢٨. ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٣١، ٨/ ١٩، ١٦/ ٣٧٤.

خلق آخر، بل يفتقر إلى ما به يحصل ويوجد؛ وهو الإرادة المتقدمة[1].

فبطل بذلك ما توهمّه هؤلاء من افتقار الخلق إلى خلق آخر لو كان الخلق حادثاً، وبإبطاله يبطل التسلسل المزعوم..

إلاّ أنّ إبطاله التسلسل تفصيلاً سيأتى بعون الله في المسألة اللاحقة..

ولكنّ إبطال هذا القول: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول؛ بإبطال مقدّماته، والإجهاز عليها، لا يكفي وحده، بل لا بُدّ من ذكر القول البديل، الذى عليه الدليل..

الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول: هو القول الحق في هذه القضية:

أكثر المسلمين يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول.

فيُفرقون بينهما..

وهذا هو قول أهل العلم قاطبة؛ كما ذكر الإمام البُخاريّ رحمه الله تعالى..

يقول رحمه الله :(وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة لله، لقوله تعالى: ﴿ **وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ . أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ**﴾[2].

يعني السرّ والجهر من القول. ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق)[3].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٢.

(٢) سورة تبارك، الآية رقم ١٣، وجزء من الآية ١٤.

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري ص ١١٢.

وهم بقولهم: الخلق غير المخلوقُ يُثبتون ثلاثة أشياء؛ يثبتون الخالق تعالى، ويثبتون صفة الخلق ، ويُثبتون قيام صفة الخلق بالله تعالى؛ كغيرها من الصفات..

فيقولون في الخلق مثل قولهم في الكلام والاستواء والنزول والمجيء والإتيان، وغير ذلك من صفات الأفعال التي تقوم بالربّ جلّ وعلا(١).

فيُثبتون لله تعالى أفعاله المتعدية، كما أثبتوا أفعاله اللازمة؛ فهو سبحانه إذا شاء خلق، وإذا شاء لم يخلق. وإذا شاء تكلّم، وإذ شاء لم يتكلم، يُحبّ من يشاء وقت يشاء، ويسخط على من يشاء وقت يشاء، ويرضى عمّن يشاء وقت يشاء، .. وهكذا في سائر أفعاله المتعلقة بمشيئته وقدرته جلّ وعلا(٢).

فالتفريق بين الخلق والمخلوق هو قول السلف رحمهم الله أجمعين، وقول أكثر المسلمين..

وعلى هذا التفريق يدّل صريح المعقول؛ «فإنه قد ثبت بالأدلة السمعية والعقلية أن كل ما سوى الله مخلوق، محدث، كائن أن لم يكن، وأنّ الله انفرد بالقدم (*) والأزلية. وقد قال تعالى: ﴿**الَّذي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ**﴾(٣) ؛ فهو حين خلق السموات والأرض

---

(١) انظر بعض الأدلة السمعية على إثبات أفعال الله الاختيارية في درء تعارض العقل لابن تيمية ٢/ ١١٥ ـ ١٤٧.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: رسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ١٩، ٢٠. والنبوات ص ٦٦. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص ١٧١، ٢٢٣. والكيلانيّة ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٣٥، ٤٣٦. وشرح حديث النزول ص ١٥٢ وكتاب الصفدية ١/ ١٥٣. ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٩٨، ٨/ ٢٠، ١٦/ ٣٧٣، ٣٧٥. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٦٥، ١٠/ ٢٢. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ١١٢، ١١٣.

(*) السلف رحمهم الله استخدموا هذا اللفظ في باب الإخبار ، وليس في باب الوصف.

(٣) سورة الفرقان، جزء من الآية ٥٩. وسورة السجدة ، جزء من الآية ٤.

ابتداءً: إمّا أن يحصل منه فعل يكون هو خلقًا للسموات والأرض. وإمّا أن لا يحصل منه فعل، بل وجدت المخلوقات بلا فعل. ومعلومٌ أنه إذا كان الخالق قبل خلقها، ومع خلقها سواء: لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص.

وأيضاً: فحدوث المخلوق بلا سبب حادِث ممتنع في بداية العقول. وإذا قيل: الإرادة والقدرة خصَّصت، قيل: نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء. وأيضاً: فلا تعقل إرادة تخصصّ أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص. وأيضاً: فلا بُدّ عند وجود المُراد من سبب يقتضي حدوثه، وإلا فلو كان مجرّد ماتقدّم من الإرادة والقدرة كافياً، للزم وجوده قبل ذلك؛ لأنّه مع الإرادة التامّة، والقدرة التامّة يجب وجود المقدور»[1].

وذا الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله من الأدلة العقلية على أنّ الخلق غير المخلوق.. فلا بُدّ عند وجود المخلوق من سبب يقتضي وجوده؛ لأنّ حدوث المخلوقات بلا سبب حادِث ممتنع في بديهة العقول..

وهذا يقتضي أنّ هذه المخلوقات قد وُجدت بفعل قام بالله تعالى، به خلق المخلوقات:

تنبيه على زلة صدرت عن الأشعرية بسبب هذه القضية:

الأشعريّة يقولون: إنّ الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق:

وهم يقولون أيضاً: إنّ فعل العبد مخلوق لله تعالى..

---

(١) رسالة في الصفات الأختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٠، ٢١. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٣٠، ٢٣١.

فيلزمهم على ذلك أن يقولوا: إنّ فعل العبد هو فعل لله..

وإذا كان فعله فعلاً لله، لم يكن فعلاً له؛ لأنّ الفعل الواحد لا يكون فعلاً لفاعلَيْنِ.. (ولهذا قامت الشناعة عليهم من جماهير الناس؛ المثبتين للقدر، والنافين له.. وأرادت القدرية؛ من المعتزلة والشيعة وغيرهم بهذه الزلّة من هؤلاء أن يتوسّلوا بذلك إلى إبطال قول أهل السنّة في القدر، وأنّ الله لم يخلق أفعال العباد؛ لأنّ جمهور المعتزلة يقولون أيضاً: إنّ الخلق هو المخلوق. فإذا كان العبد فاعلاً لفعله، امتنع أن يكون مخلوقاً لله؛ إذ المخلوق هو الخلق، والمفعول هو الفعل عندهم؛ كما هو كذلك عند الأشعرية. فلما اتفق هذان الفريقان على أنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول : تباينوا في مسألة أفعال العباد تبايناً صاروا فيه على طرفي نقيض؛ هؤلاء يقولون: ثبت أنّ العبد فاعل لفعله؛ فلا يكون فعله فعلاً لله؛ فلا يكون خلقًا لله؛ فلا يكون مخلوقاً لله. وهؤلاء يقولون: ثبت أنّ الله خالق كلّ شيء من أفعال العباد وغيرها؛ فلا يكون في الوجود ماهو فعل ولا مفعول لغير الله؛ إذ الفعل هو المفعول؛ فلا تكون حركات العباد فعلاً لهم، بل لله تعالى)[1].

فهؤلاء ـ أعني الأشعرية ـ لم يقولوا بأنّ العباد فاعلون لأفعالهم حقيقةً، ولكن يقولون: هم مُكتسبون لها..

ولو طولبوا ببيان الفرق بين الفعل والكسب، لم يذكروا فرقاً معقولاً..

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٥٢، ١٥٣. وانظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٣١٦، ٣١٧ ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٢٩٦، ٢٩٧.

لذلك عُدّ «كسب الأشعري» : من عجائب الكلام[1] .

وقد أوقعهم في هذه الأغلوطة التي هي مُكابرة للحسّ، ومخالفة للعقل والشرع: قولهم الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول . .

«وأمّا جمهور الخلق؛ من أهل السنّة وغيرهم، فيقولون: إنّ الخلق غير المخلوق، وفعل الله القائم به ليس هو مفعوله المنفصل عنه. ويقولون: أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له؛ لا أنّها نفس خلقه ونفس فعله. وهي نفس فعل العبد؛ فهي فعل العبد حقيقة ومجازاً»[2] .

* وبهذه الردود من شيخ الإسلام رحمه الله تعالى تبين بطلان مذهب جمهور المعتزلة، والأشعرية، ومن وافقهم في الخلق والمخلوق . .

واتّضح أنّ القول بأنّ الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، هو القول الحقّ الذي تضافرت على تأييده الأدلة السمعية والعقليّة، وهو القول الذي لا ينفي عن الله تعالى صفة الخالقيّة، وغير ذلك من صفاته الفعليّة المتعلقة بمشيئته وقدرته جلّ وعلا . .

---

(١) كما قيل: عجائب الكلام ثلاثة: أحوال أبي هاشم، وطفرة النظام، وكسب الأشعري (انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/١٢٧، ٢/٢٩٧. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/٤٤٤، ٨/٣٢٠.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٥٣. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/٢٩٨.

المسألة الثانية: مسألة تسلسل الحوادث، وقول المبتدعة بامتناع حوادث لا أول لها:

* هذه المسألة من أطول المسائل التي ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في كتبه. .

وقد أطال فيها النَّفَس جداً. .

ووصف المباحث التي اشتملت عليها بأنّها مباحث عويصة، تحار فيها العقول[1].

وممّا لاشكّ فيه أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى مع المتكلّمين في قولهم بحدوث العالم. .

بل إنّ هذا ما قررّه في مواضع عديدة من كتبه رحمه الله.

لكنّه ضدّهم في الاستناد إلى هذا الأصل: (منع حوادِث لا أوّل لها) في تعطيل صفات الباري جلّ وعلا؛ جُلّها، أو كلّها. .

فحدوث العالم، وافتقار المحدَث إلى محدِثٍ من الأمور البديهية، والمسائل الجلية. .

فبلا ريب أن هذه المحدَثات المشاهَدة قد أوجدها موجد، وأحدثها خالق عظيم؛ هو الله تبارك وتقدس. .

والطرق الشرعيّة في إثبات ذلك كثيرة جداً، وفيها غُنية عمّا أحدث المبتدعة من طرق بَنَوْا عليها ما يُعارض الكتاب والسنّة. .

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٢٩٩.

فأصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام لم يسلكوا الطرق الشرعيّة في إثبات حدوث العالم، والاستدلال بحدوثه على الصانع جلّ وعلا، بل سلكوا هذه الطريق البدعيّة الصعبة المعتاصة؛ فالتزموا لوازمها..

ومن لوازمها: الأصل الجهمي: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث..

* وأصحاب الدليل المتمسكون بهذا الأصل يعلمون أنه يستلزم امتناع حوادث لا أول لها؛ لأن القول بوجود حوادث لها أول ينافي حدوث العالم، وبالتالي يُعارض الدليل الذي أثبتوا به حدوث العالَم..

فمنعوا لأجل ذلك تسلسل الحوادث..

إذ أنّ الفلاسفة القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم اعتراضهم المشهور: أليس الله تعالى بقادر على الخلق قبل خلق العالم؟..

فأجابوا بامتناع تسلسل الحوادِث في الماضي.

لفظ التسلسل من الألفاظ المجملة:

والحق أن إطلاق منع التسلسل: غير مسلم لهم..

إذ لفظ التسلسل إذا أُطلق يراد به معنيان[1]:

التسلسل المتنازع فيه.

التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء.

* وعلى هذا، فالتسلسل له معنيان:

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ١/ ٤٩، ٢/ ١٢٠.

* (١) أحدهما : تسلسل في الفاعلين، أو في العلل الفاعلة. .

* أمّا التسلسل في الفاعلين: فهو أن يقال: للخالق خالق، وللخالق خالق، وهكذا. أو لفاعل العالم فاعل، وللفاعل فاعل، ولذلك الفاعل فاعل، وهلمَّ جرًا. .

* وأمّا التسلسل في العلل الفاعلة: فهو أن يقال: للخلق خلق، ولهذا الخلق خلق، ولذلك الخلق خلق، وهكذا. أو لا يكون فعل أصلاً حتى يكون قبله فعل ما.

(وهذا ممتنع لذاته؛ فإنه يستلزم وجود الشي قبل وجوده. ووجوده قبل وجوده يقتضي أن يكون موجوداً معدوماً، وهذا جمع بين النقيضين. ولهذا استدلّ غير واحد من أئمة المسلمين على أن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[١]. فإن النص دل على أنه لا يخلق شيئاً حتى يقول له: «كن» فيكون، فلو كان «كن» مخلوقاً، لزم أن يخلقه بكن، وكذلك هذا يجب أن يكون مخلوقاً بكلمة أخرى. وهذا يستلزم التسلسل في أصل الخلق. .)[٢].

فلو كانت «كن» مخلوقة، لزم أن لا يخلق شيئاً أصلاً، فإنه لا يخلق شيئاًحتى يقول «كن»، ولا يقول «كن» حتى يخلقها؛ فلا يخلق شيئاً. .

وهذا التسلسل ممتنع لذاته ـ كما مرّ ـ «فإنه إذا لم يخلق شيئاً أصلاً، حتى يخلق قبل ذلك شيئاً آخر، كان هذا ممتنعاً لذاته، فكان وجود

---

(١) سورة يس، الآية ٨٢.
(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٢١. وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٧.

مخلوق قبل أن يوجد مخلوق أصلاً فيه جمع بين النقيضين؛ بخلاف ما إذا قيل: إنه لا يخلق مخلوقاً معيناً حتى يخلق مخلوقاً معيناً؛ فإن هذا ليس بممتنع؛ كما أنه لا يخلق المولود من غيره حتى يخلق الولد)(١).

فهذا هو التسلسل في العلل الفاعلة؛ وهو ممتنع كما تقدم.

ومثل هذا في الامتناع، بل أشد منه امتناعاً: التسلسل في الفاعلين؛ الذي سبقت الإشارة إليه؛ وهو أن يكون لكلّ حادث فاعلاً، وللفاعل فاعلاً، ولذلك الفاعل فاعلاً، وهكذا.. أو يكون لكل محَدثٍ محدِثاً، وللمحدِث محدِثاً، ولذلك المحدِث محدِثاً، وهكذا إلى آخر ما لا يتناهى.

وهذا النوع من التسلسل ممتنع أيضاً..

فتبين أن التسلسل في الفاعلين، أو في العلل الفاعلة ممتنع(٢).

وامتناعه من وجوه:

(منها: وجود ما لا يتناهى في آنٍ واحدٍ؛ وهذا ممتنع مطلقاً.

ومنها: أنّ كل ما ذكر يكون محدثاً، لا ممكناً. وليس فيها موجود بنفسه ينقطع به التسلسل)(٣).

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/١٢١، ١٢٢.

(٢) انظر في التسلسل الممتنع: كتب ابن تيمية التالية: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٢١، ٣٢٢، ٣٤٤، ٣٦٣ ـ ٣٦٦، ٢/٢٨٢ ـ ٢٨٨، ٣/١٤٤. وكتاب الصفدية ١/١١، ٤٩، ٢/٦٩، ٧١، ١٢١، ١٢٢. ومجموع الفتاوى ٦/٢٣١، ٨/٣٨١.. ٨/٣٨١، ١٦/٣٨٦ ـ ٣٨٧. ومنهاج السنة النبوية ١/٢١٦، ٤٣٦، ٣/١٢١. ورسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٢٢.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٣٨٦.

وهذا التسلسل هو الذي أمرنا رسول الله ﷺ بالاستعاذة منه في قوله في الحديث الصحيح: « **يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُم، فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا؟ فَيَقُولُ: الله. فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ الله؟ فَإِذَا وَجَدَ أَحَدَكُم ذَلِك، فَلْيَسْتَعِذْ بِالله، ولْيَنْتَه**»[1].

وفي حديث آخر: «**لا يزال الناس يتساءلون، حتى يقولوا: هذا الله خلق كل شيء، فمن خلق الله؟**»[2].

وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حدّ الموجود الممكن المحدث، بل يتعداه إلى الواجب القديم الخالق جلّ وعلا..

فالفاعل منّا، وإن حدثت فيه حركة، فالمحدِث [3] لها غيره، وخالق العالم لا محدث لفعله إلا هو..

فذاتنا محدثة أحدثها غيرنا، وهو الله سبحانه وتعالى، (وهو سبحانه قديم واجب الوجود، رب كل شيء ومليكه، هو الخالق، وما سواه مخلوق؛ ولهذا كان السؤال عن: من خلق الله؟ منتهى مسائل الشيطان التي يضل بها الإنسان، مع ظهور فسادها بالبرهان)[4].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٢/ ٤٣٨، ك بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده. ومسلم في صحيحه ١/ ١٢٠، ك الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها. كلاهما أخرجاه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ مقارب.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٤/ ٣٦٢، ك الاعتصام، باب مايكره من كثرة السؤال، ومن تكلف ما لا يعنيه، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه بلفظ مقارب ومسلم في صحيحه ١/ ١٢٠، ١٢١ ، ك الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان، ومايقوله من وجدها، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ مقارب.

(٣) الخالق، لا الفاعل.

(٤) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٣٠٤.

لذلك أجمع العقلاء على منع هذا التسلسل . .

(٢) الثاني : التسلسل في الآثار:

ومثال هذا النوع من التسلسل: وجود حادث، وقبله حادث، وهكذا ـ في الماضي ـ .

أو: وجود حادث، وبعده حادث، وهكذا ـ في المستقبل ـ .

فإذا قال الله تعالى عند إيجاده للموجود: «كن»، وقبل «كن» قال: «كن» أخرى عند إيجاد موجود قبله، وقبل «كن»: «كن»، وهكذا؛ «فهذا ليس بممتنع؛ فإنّ هذا تسلسل في آحاد التأثير، لا في جنسه؛ كما أنّه في المستقبل يقول: «كن» بعد «كن»، ويخلق شيئاً بعد شيء إلى غير نهاية. فالمخلوقات التامّة يخلقها بخلقه، وخلقُهُ: فعلُهُ القائم به، وذلك إنّما يكون بقدرته ومشيئته»[1].

وهذا النوع من التسلسل جائز عند أكثر العقلاء؛ من أئمة أهل الملل، وأئمة الفلاسفة، وغيرهم[2].

وليس يُفهم من هذا وجود المفعولات أزلاً مع الله تعالى؛ فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن؛ «فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال؛ إذ كان كلّ منهما حادثاً بعد أن لم يكن. والحادِث بعد أن لم يكن لايكون مقارناً للقديم الذي لم يزل»[3].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨٧.

(٢) انظر في التسلسل الجائز: كتب ابن تيمية التالية: مجموع الفتاوى ٦/ ٢٣١، ٢٣٢، ٨/ ٣٨١، ١٦/ ٣٨٢، ٣٨٧. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٢١، ٣٤٥، ٣٤٦، ٢/ ٢٦٧، ٢٨٨، ٣/ ١٤٤. وكتاب الصفدية ٢/ ٦٩، ٧١. ورسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٢. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٢٩، ٢١٦، ٤٣٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢٦٧.

والسلف رحمهم الله يجيزون هذا النوع من التسلسل، ويَرَوْن أنّ إثباته ضروريّ لإثبات أفعال الله تعالى الاختياريّة..

وعلى هذا النوع يشهد قولهم: لم يزل الله فاعلاً بمشيئته وقدرته، أو لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته، ولا نهاية لكلماته؛ كما أخبر جلّ وعلا: **﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾**[1].

فكلمات الله لا نهاية لها. وهذا هو التسلسل الجائز..

وهو كالتسلسل في المستقبل؛ لأن نعيم الجنّة لانفاد له..

وليس هذا تسلسلاً في الفاعلين، أو العلل الفاعلة - فإنّ ذاك ممتنع، وإنما هو تسلسل في الآثار[2].

وليس يفُهم من قول السلف رحمهم الله: لم يزل فاعلاً، أو لم يزل متكلماً، أو لم يزل خالقاً: أنّ الخالق للسموات والأرض والإنسان لم يزل يخلق السموات والإنسان، أو لم يزل يفعل كذا أزلاً؛ بمعنى أنّ هذه المفعولات، أو المخلوقات موجودة معه في الأزل.. لا، ليس كذلك؛ فلا يُفهم ذلك، بل المراد «لم يزل الخالق لذلك سيخلقه، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله؛ فما من مخلوق من المخلوقات، ولا فعل من المفعولات إلا والربّ تعالى موصوف بأنّه لم يزل سيفعله، ليس موصوفاً بأنّه لم يزل فاعلاً له خالقاً له؛ بمعنى أنّه موجود معه في الأزل. وإن قدر أنه كان قبل

---

(١) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ١٢٩. ورسالة في الصفات الاختياريّة له - ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٢. ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٣١، ٢٣٢.

هذا الفعل فاعلاً لفعل آخر، وقبل هذا المخلوق خالقاً لمخلوق آخر؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل فعل ومخلوقٍ سيفعله وسيخلقه، لا يُقال: لم يزل فاعلاً له بمعنى مقارنته له »[1].

لهذا يقول السلف رحمهم الله عن أفعال الله الاختيارية: لم يزل يفعل كذا؛ يريدون بذلك قدم النوع، وتجدد الآحاد، لا بمعنى وجود المفعولات معه جلّ وعلا أزلاً؛ فإنّ القول بوجود المفعولات أو المخلوقات مع الله تعالى أزلاً ليس من أقوال المسلمين[2]. . .

فهذا هو التسلسل في الآثار الذي أجازه السلف رحمهم الله، وأكثر العقلاء، وشهد بصحته العقل الصريح. .

وفي هذا النوع من نوعي التسلسل حدثت المعركة بين المتكلمين والسلف رحمهم الله. . فمنعه المتكلمون، وقالوا: إن الباري جل وعلا لم يكن فاعلاً في الأزل، ثم فعل وخلق. . ومعلوم أن هذا القول يستلزم أن يكون الباري جلّ وعلا معطلاً عن الفعل منذ الأزل إلى بدء الخلق؛ أى أنه ـ جل وعلا ـ قبل خلق الخلق إلى ما لا نهاية له كان معطلاً غير فاعل. .

وهذا القول خطير جداً إذا ماتؤمل؛ لأنه يلزم منه أن يكون الباري جلّ وعلا غير موصوف بصفة الخلق ـ التي أجمع النّاس على إثباتها، والتي هي من أوضح الدلائل على ربوبيته ووحدانيته جلّ وعلا ـ في هذه المدد ـ منذ بدء الخلق إلى ما لا نهاية له في الماضي. .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/٢٦٧، ٢٦٨. وانظر منهاج السنة النبوية له ١/١٤٧، ١٤٨.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ١/١٤٨.

وإذا كان الله متّصفاً بصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة منذ الأزل، فكيف يقول قائل: إن الله يجب أن يكون معطّلاً عن الخلق، وغير فاعل؟!

المعترك مع المتكلمين في قضية التسلسل: هو في التسلسل في الآثار:

* لم يُسلِّم المتكلمون للسلف رحمهم الله جواز التسلسل في الآثار في الماضي، بل منعوا ذلك..

وبمنعهم ذلك، صارت الأقوال في التسلسل في الآثار ثلاثة..

* الأقوال الثلاثة في التسلسل في الآثار[1]:

(١) منع التسلسل في الآثار في الماضي والمستقبل جميعًا:

وهذا قول الجهم بن صفوان[2]، وأبي الهذيل العلاف[3].

وقد قالا بامتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل.. وعن هذا الأصل: قال الجهم بفناء الجنة والنار..

وقال أبو الهذيل بانقطاع حركات أهل الجنة والنّار؛ فتنقطع، ويبقون في سكون دائم..

وقد كان من حجة هذين الرجلين في منع حوادث لا نهاية لها في المستقبل: قياس ذلك على الماضي؛ فقالا: إذا كان ممتنعاً في الماضي،

---

(١) انظر كتب ابن تيمية التالية التي ذكرت هذه الأقوال: درء تعارض والنقل ١/ ٣٠٥، ٣٦٣، ٢/ ٣٥٩ ـ ٣٦١، ٣/ ١٤٤، ١٥٨، ٤/ ٢٩٢، ٢٩٣، ٧/ ٢٤٠، ٢٤١، ٨/ ٣٤٥، ٣٤٦، ٩/ ١٨٠، ١٨٥، ٢٣٨ ـ ٢٤١. وكتاب الصفدية ١/ ١٠، ١١، ١٣. ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٠ ـ ٣٨١. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٤٦، ١٤٧، ١٧٦، ٤٢٦ ـ ٤٢٩، ٤٣٧، ٤٣٨، ٢/ ٣٩٣. ومسالة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٥.

(٢) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١.

(٣) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٤٨.

فيجب أن يكون ممتنعاً في المستقبل..

* وقد خالفهما المسلمون في ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «التسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل، وغير أهل الملل؛ فإن نعيم الجنة، وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما[1]. وإنما أنكر ذلك: الجهم بن صفوان؛ فزعم أنّ الجنة، والنار يفنيان، وأبو الهذيل العلاف زعم أن حركات أهل الجنة والنار تنقطع، ويبقون في سكون دائم. وذلك أنهم لما اعتقدوا أن التسلسل في الحوادث ممتنع في الماضي والمستقبل: قالوا هذا القول الذي ضللهم به أئمة الإسلام»[2]....

(٢) منع التسلسل في الآثار في الماضي دون المستقبل:

وهذا قول أكثر أتباع جهم، وأكثر أتباع أبي الهُذيل، والمعتزلة، والأشعرية، والماتريدية، والكرّامية، ومن وافقهم..

بل هو قول كل أهل الكلام الذين يثبتون دوام نعيم الجنة، وعذاب النار.

وهذا التفريق بين الماضي والمستقبل لا دليل عليه..

إلا أنّ الجويني [3] ذكر فرقاً ضرب له مثالاً، لكن مثاله لم يكن مطابقاً، لذلك اعترض عليه شيخ الإسلام رحمه الله وناقشه فيه..

---

(١) وهذا القول برهان ساطع، وحجة بينة على أن شيخ الإسلام رحمه الله تعالى لا يقول بفناء النار؛ كما زعم ذلك من زعم.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/١٤٦، ١٤٧.

(٣) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٢.

فهو قد فرق بمثاله بين الماضي والمستقبل، وذكر أن المستقبل بمنزلة ما إذا قال قائل: لا أعطيك درهماً، إلا أعطيتك بعده درهماً. وهذا كلام صحيح. والماضي بمنزلة أن يقول: لا أعطيك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً. وهذا كلام متناقض[1].

وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى أن هذا المثال ليس بمطابق؛ «لأن قوله: لا أعطيك: نفي للحاضر والمستقبل، ليس نفيًا للماضى. فإذا قال: لا أعطيك هذه الساعة، أو بعدها شيئاً، إلا أعطيتك قبله شيئاً: اقتضى أن لا يحدث فعلاً الآن، حتى يحدث فعلاً في الزمن الماضي. وهذا ممتنع أو بمنزلة أن يقول: لا أفعل حتى أفعل: وهذا جمع بين النقيضين وإنما مثاله أن يقول: ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً؛ فكلاهما ماض.

فإذا قال القائل: ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء: كان مثاله أن يقول: ماحدث شيء إلا حدث قبله شيء[2]. لا يقول لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء. وكلّ ما له ابتداء وانتهاء؛ كعمر العبد: يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له، أو عطاء لا ابتداء له. وإنّما الكلام فيما لم يزل ولا يزال»[3].

فهذا المثال الذي ذكره الجويني على الفرق بين الماضي والمستقبل، ليس مطابقا، فلا يصلح لأن يكون دليلاً على التفريق بينهما. .

وقد قلبه شيخ الإسلام رحمه الله؛ فجعله حجة على قائله، وبين أن مطابقته لحوادث الماضى أبين. . .

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ٤٧.

(٢) فالكلام عن حوادث الماضي لا المستقبل.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣٥٩ . وانظر: المصدر نفسه ٩/ ١٨٦ـ ١٨٨.

(٣) ـ جواز التسلسل في الآثار في الماضي والمستقبل . .

وهذا قول أئمة السنة والحديث، وأساطين الفلاسفة . .

لكن المسلمون وسائر أهل الملل وجمهور العقلاء من جميع الطوائف يقولون: إن كل ما سوى الله تعالى مخلوق حادث بعد أن لم يكن.

وهذا هو مذهب السلف رحمهم الله تعالى . .

وهو الذي تؤيده الأدلة السمعية . .

يخبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن أدلة السمع موافقة لمذهب السلف في تسلسل الآثار في الماضي، ومبطلة لمذهب الفلاسفة والمتكلمين؛ فيقول في معرض حديثه عن الفلاسفة: «وهؤلاء أبعدوا أن يمكنهم إقامة الدليل على قدم شيء من العالم[1]؛ فإن الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة به بذاته شيئاً بعد شيء، لا يقوم لهم دليل على أن شيئاً من مفعولاته لم يزل مقارنا له؛ إذ يمكن أنه فعل مفعولاً بعد مفعول، وأن هذا العالم خلقه من مادة كانت قبله؛ كما أخبرت بذلك الرسل ـ عليهم السلام ـ فأخبر الله تعالى في القرآن أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، ثم استوى على العرش[2]، وأخبر أنه سبحانه: ﴿**اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** .

---

(١) عبارة شيخ الإسلام رحمه الله هذه من الأدلة على أنّه لا يوافق الفلاسفة على القول بقدم العالم؛ كما اتهمه بذلك حساده ومخالفوه فقد ذكر فيها أنّ الفلاسفة أبعدوا أن يقيموا دليلاً على قدم شيء من العالم وعبارته هذه أشدّ، وأبلغ من قوله لو قال: لم يقيموا دليلاً. فإذا كان يرى أن لا دليل لديهم، فكيف يوافقهم على قولهم؟!

(٢) وهذا الإخبار منه جلّ وعلا في مواضع متعددة من القرآن الكريم؛ مثل: سورة الأعراف، الآية ٥٤. وسورة يونس، الآية ٣. وسورة الرعد، الآية٢. وسورة الفرقان، الآية ٥٩. وسورة السجدة، الآية ٤. وسورة الحديد، الآية ٤.

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[1]. وقال في الآية الأخرى: ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾[2]؛ فأخبر أنه سواهن سبع سموات في يومين، وأن السماء كانت دخاناً. .ـ إلى أن قال:ـ فكل ذلك فيه أخبار الله أنه خلق السموات السبع من مادة أخرى؛ كما أخبر أنّه خلق الإنسان من مادة، وأنه خلق الجانّ من مادة وثبت في الصحيح؛ صحيح مسلم، عن عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ أنه قال: «**خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم**»[3]. وثبت في صحيح مسلم، عن عبد الله بن عمرو [4]، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء**»[5]. . . .ـ إلى إن قال: ـ فأخبر أنه كان بين تقديره وبين خلقه السموات والأرض خمسين ألف سنة. وهذه أزمنة مقدرة بحركات موجودة قبل وجود الأفلاك والشمس والقمر. وأخبر أنه كان عرش الرب إذ ذاك على الماء. .ـ إلى أن قال بعد أن ذكر نصوصاً أخرى : ـ ففي هذه الآثار المنقولة عن الأنبياء أنه كان موجوداً قبل خلق هذا العالم: أرض وماء وهواء، وتلك الأجسام خلقها الله من أجسام آخر، فإن العرش

---

(١) سورة فصلت، الآيتان ١١، ١٢.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٩.

(٣) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٤/ ٢٢٩٤، ك الزهد والرقائق، باب في أحاديث متفرقة.

(٤) ابن العاص رضي الله عنهما.

(٥) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٤٤، ك القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام.

أيضاً مخلوق؛ كما أخبرت بذلك النصوص، واتفق على ذلك المسلمون»[1].

فالنصوص السمعية دلت على حدوث العالم، وعلى أن السموات والأرض قد سبقت بمخلوقات أخرى، وأن هذه المخلوقات قد خلقت من مادة ـ أي أن المادة تقدمت على هذه المخلوقات ـ وهكذا..

وهذا يثبت تسلسل الآثار في الماضي، ولا ينفيه كصنيع أهل الكلام المذموم..

اعتراضات الفلاسفة على المتكلمين؛ أصحاب دليل الأعراض بسبب نفي التسلسل مطلقا في الماضي، وجواب المتكلمين عليها، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مما جرى بين الفريقين:

* الفلاسفة القائلون بقدم العالم اعترضوا على المتكلمين القائلين بحدوثه، والمانعين لتسلسل الآثار في الماضي باعتراضين:

أحدهما: قولهم بامتناع الترجيح بلا مرجح.

والثانية:قولهم بأن المؤثر التام يستلزم أثره..

* الاعتراض الأول:

قال الفلاسفة للمتكلمين: إنّ في قولكم عن الله إنه لم يكن قادراً، ثم صار قادراً: ترجيحاً لأحد طرفي الممكن بلا مرجح. والترجيح لابد له من مرجح تام يجب به.ثم قالوا: والقول بوجود سبب يقتضي الترجيح يحتاج إلى سبب آخر، وهكذا إلى غير نهاية، فليزم التسلسل؛

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٨٧ ـ ٢٩٠. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٣٤٧، ٣٤٨. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٦٠ ـ ٣٦٤. وبغية المرتاد ص ٢٨٧، ٢٨٨. وشرح حديث عمران بن حصين ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٨/ ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

وهو ممتنع عندكم. . .

هذا هو الاعتراض الأول، وهو واحد من مقدمتين هما عمدة الفلاسفة في القول بقدم العالم[1]، وملخص هذا الاعتراض: قول الفلاسفة: الترجيح لابد له من مرجح تام يجب به[2].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن هذا الاعتراض (هو أصعب المواضع على المتكلمين في بحثهم مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم وهذه الشبهة أقوى شبهة للفلاسفة؛ فإنهم لما رأوا أن الحدوث يمتنع إلا بسبب حادث، قالوا: والقول في ذلك الحادث، كالقول في الأول)[3].

* فما هي إجابة المتكلمين على هذا الاعتراض؟

تنوعت إجابات المتكلمين على هذا الاعتراض. .

* أ ـ فبعضهم أجاب (بأن المرجح هو القدرة، أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم أو إمكان الحدوث، ونحو ذلك)[4].

لكنّ الفلاسفة لم يقبلوا هذه الأجوبة، وقالوا: كلها غير مفيدة؛ لأن هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سبب حادث، لزم الترجيح بلا مرجح، وإن حدث سبب حادث؛ فالكلام في حدوثه، كالكلام في حدوث ما حدث به.

---

(١) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ١٢٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٨/ ١٠٧.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٦٨.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٧١.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٢.

وممن أجاب بهذه الإجابة: أبو حامد الغزالي في تهافت الفلاسفة ص ٩٦ ـ ٩٩.

فإن لم يوجد بسبب القدرة القديمة، أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم، أو إمكان الحدوث سبب حادث: كان الأمر ترجيحاً بلا مرجح.

* والحق أن قول جمهور الأشعرية أن المرجح هو الإرادة القديمة: قول ضعيف جداً؛ لأنهم ذكروا للإرادة القديمة ثلاثة لوازم، والثلاثة تناقض الإرادة:

ـ قالوا: إنها تكون ولا مراد لها، ثم لاتزال على نعت واحد حتى يحدث مرادها من غير تحول حالها؛ فتوجد الحوادث بلا سبب أصلاً..

ـ قالوا: إنها ترجح مثلاً على مثل دون سبب مرجح.

ـ قالوا: إنها يتخلّف عنها مرادها مع وجود القدرة؛ فتتقدم على المراد تقدماً لا أول له..

وهذه اللوازم الثلاثة تناقض القدرة. وقد سبق تفنيدها[1].

ب ـ وكثير من المتكلمين جوّز ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عنهم: « كثير من أهل الكلام يختار الترجيح بلا مرجح بناءً على أن القادر المريد يرجح بقدرته، أو بالقدرة والداعي، أو أن الإرادة نفسها ترجح أحد المثلين على الآخر.

وبهذا الجواب أجابهم جمهور المعتزلة والأشعرية والكرامية، ومن وافق هؤلاء من أصحاب الأئمة الأربعة، وهو أحد جوابي الغزالي [2] في

---

(١) تقدم ذلك ص ١٨١ ـ ١٨٤ . وانظر أيضاً: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/١٦٣، ٣٨٨.

(٢) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٦.

تهافت الفلاسفة[١]، وبه أجاب الآمدي[٢]، وغيره »[٣].

ومعلوم أن صنيع هؤلاء متفق على امتناعه عند عامّة العقلاء؛ إذ انتفاء ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وبطلانه مما اتفق عليه العقلاء[٤].

* ج ـ «وعدل آخرون إلى الإلزام، فقالوا: هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث. والحس يكذبه»[٥].

وقد رد عليهم الفلاسفة بأن هذا الذي ذكرتموه إنما يلزم إذا كان التسلسل باطلاً، « وأنتم تقولون بإبطاله وأمّا نحن فلا نقول بإبطاله. وإذا كان الحدوث موقوفاً على حوادث متجددة زال هذا المحذور»[٦].

فأعلمهم الفلاسفة أن هذا الجواب يكون ملزماً لهم لو كانوا يمنعون التسلسل مثلهم، ولكن لما كانوا يجيزون التسلسل، لم يكن هذا الجواب ملزماً لهم..

فهذه الشبهة ـ كما ذكر شيخ الإسلام ـ هي أقوى شبهة للفلاسفة..

والمتكلمون لم يستطيعوا الإجابة عليها بإجابات شافية؛ لذلك لم

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٠٣، ١٠٤.

(٢) تقدمت ترجمته ص ١٩٨.
وقد أجاب بهذا الجواب في كتابه غاية المرام في علم الكلام ص ٦٠.

(٣) كتاب الصفدية ١/ ٥٠، ٥١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٩١. وكتاب الصفدية له ١/ ٥١. وانظر حول الترجيح بلا مرجح من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ١/ ١٤٤. والمسألة المصرية في القرآن ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ٢١٤. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٧٠، ٣٧١، ٣/ ٦٣، ٨/ ٢٩١، ٢٩٢، ٩/ ١٦١ ـ ١٦٦. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٦١، ١٦٢.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٢.

(٦) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٢.

يستطيعوا التخلص من المأزق الذي أوقعهم فيه الفلاسفة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم؛ يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث. ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع، وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي أثبتم به الصانع؛ وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح؛ فإذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبداً، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح»[1].

وهذا مما يثبت تناقض أصحاب هذا الدليل في دليلهم، بل وفي مقدماته..

ففي إثبات الصانع جلّ وعلا: استدلوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح؛ فيفتقر إلى مرجح خارج عنه؛ وهو الواجب الوجود تبارك وتعالى الذي يرجح وجوده على عدمه فيخرجه من العدم إلى الوجود..

فأوجبوا وجود مرجح يرجح أحد طرفي الممكن على الآخر..

وهنا جوزوا ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح؛ فناقضوا أنفسهم بأنفسهم، ونقضوا بصنيعهم دليلهم الذي اثبتوا به الصانع جل وعلا...

* **أما عن موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من اعتراض الفلاسفة الأول، وإجابة المتكلمين عليه**؛ فقد وجه نقداً للفلاسفة، ونصيحة للمتكلمين..

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠٧/٨.

أما نقده للفلاسفة، فهو قوله عنهم: «فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين ـ نفاة الأفعال القائمة به ـ أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث، مع كون الفاعل موصوفاً بصفات الكمال. وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال، بل حقيقة قولهم: أن الحوادث تحدث بدون محدث فاعل؛ إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها؛ فلا يبقى للحوادث فاعل أصلاً، لا هي، ولا غيرها. فعلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم، وأن ما ذكروه من الحجة في قدم العالم هو على حدوثه أدل منه على قدمه، باعتبار كل واحدة من مقدمتَيْ حجتهم[1]»[2].

فتبين أن الفلاسفة أشد تناقضاً من المتكلمين، وأنهم ما ألزموا المتكلمين بشيء، إلا وفي مذهبهم ما هو أشدّ إلزاماً لهم..

وأما عن النصيحة التي وجهها ابن تيمية رحمه الله إلى المتكلمين؛ فقد وجهها على لسان مثبتي قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى، وهي نصيحة مشتملة على نقدٍ ضمني، فكأنه يقول لهم من خلاله: لو أثبتّم قيام أفعال الله الاختيارية به جل وعلا لما جرى عليكم ما جرى، ولتخلصتم من المأزق الذي أوقعتم أنفسكم فيه بنفيكم قيام هذه الأفعال بالله جل وعلا..

---

(١) ومقدمتا حجة الفلاسفة على قدم العالم: قد تقدمت إحداهما في الاعتراض الأول؛ وهي الاعتراض نفسه.. وستأتي الثانية ـ إن شاء الله ـ في الاعتراض الثاني؛ وهي الاعتراض نفسه. فظهر أن الفلاسفة قد اعترضوا على المتكلمين بمقدمتي حجتهم على قدم العالم.
(انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٦٨. وكتاب الصفدية له ٢/ ١٢٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧١. وانظر تفصيل النقد في: كتاب الصفدية له ١/ ٥١ ـ ٥٤. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٤٤٢.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «قال هؤلاء المثبتة لقيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى: وعلى أصلنا يبطل كلام الفلاسفة؛ فإنه يقال لهم: أنتم تجوزون قيام الحوادث بالقديم؛ إذ الفلك قديم عندكم، والحركات تقوم به، وتجوزون حوادث لا أول لها. وتعاقب الحركات على الشيء لا يستلزم حدوثه وإذا كان كذلك: فلم يجوز أن يكون الخالق للعالم له أفعال اختيارية تقوم به يحدث بها الحوادث، ولا يكون تسلسلها وتعاقبها دليلاً على حدوث ما قامت به»[1].

وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله أن قول المتكلمين بترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح سبب استطالة الفلاسفة والملاحدة عليهم..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله مخاطباً المتكلمين: « أنتم تقولون: إن الرب كان معطلاً في الأزل، لا يتكلم ولا يفعل شيئاً، ثم أحدث الكلام والفعل بلا سبب حادث أصلاً، فلزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح. وبهذا استطالت عليكم الفلاسفة ـ وخالفتهم أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة في ذلك ـ وظننتم أنكم أقمتم الدليل على حدوث العالم بهذا؛ حيث ظننتم أنّ ما لا يخلو عن نوع الحوادث يكون حادثاً؛ لامتناع حوادث لا نهاية لها.

وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين، بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة والقرابة وأتباعهم بخلاف ذلك »[2].

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧١.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٢٥، ٤٢٦. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ١/ ٤٤٢. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٧١، ٧٢. وشرح حديث النزول ص ١٦٤=

فالمقصود أن المتكلمين لما قالوا إن الله لم يزل معطلاً عن الفعل والكلام حتى أحدث العالم بلا سبب أصلاً، «بل نفس القادر المختار يرجح أحد المتماثلين بلا مرجح أصلاً؛ كالجائع إذا قدم له رغيفان، والهارب إذا عَنَّ له طريقان»[1]؛ أطمعوا القائلين بقدم العالم فيهم؛ فاعتقد القائلون بقدم العالم أنهم إذا أثبتوا امتناع حدوث العالم بعد دوام التعطيل الذاتي؛ فقد قطعوا هؤلاء وأثبتوا قدم العالم وقدم هذه الأفلاك[2].

* **الاعتراض الثاني**:قال الفلاسفة للمتكلمين: إنّ المؤثر التام يستلزم أثره، والعلة التامة تستلزم معلولها..

وهذا الاعتراض هو ثاني مقدمتي حجة الفلاسفة على قدم العالم؛ إذ قالوا العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها؛ فيكون العالم بما فيه من أفلاك أزليا[3]...

وهذا يلزم منه أن لا يكون في العالم شيئاً محَدثاً، بل الكل قديم. وهذا خلاف المحسوس[4].

هذا هو الاعتراض الثاني..

وقد أجاب عنه المتكلمون بأن «المؤثر التام يجوز، بل قد يجب أن يتراخى عنه أثره، فقالوا: الباري كان في الأزل مؤثراً تاماً، وتراخى عنه

= ١٦٥، وكتاب الصفدية ١/ ٨٩، ٩٠. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٧٢ ـ ٣٧٤، ٣٧٥ـ٣٧٧. وشرح حديث عمران بن حصين ـ ضمن مجموع الفتاوى١٨/ ٢٢٤، ٢٢٥.

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٨٩، ٩٠.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٦٨.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٦٩، ٨/ ٢٧١.

أثره»[1].

وقد رد عليهم بأن هذا باطل؛ لأنه يلزم منه: «أن يصير المؤثر مؤثراً تاماً بعد أن لم يكن مؤثراً تاماً بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تامّ، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام»[2].

وهذا كلّه باطل..

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن الجواب عن شبهة العلة التامة، وقول المتكلمين: إنه يجب أن يتراخى عنها معلولها جواب غير صحيح، كما أن قول الفلاسفة عن هذه العلة: إنه يجب أن يقارنها معلولها بالزمان قول باطل أيضاً..

والجواب الصحيح هو قول ثالث، وهو: « أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر، فيكون عقبه، لا مقارناً له، ولا متراخياً عنه؛ كما يقال: كسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع، وطلقت المرأة فطلقت، وأعتقت العبد فعتق. قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[3] فإذا كوَّن شيئاً، كان عقب تكوين الرب له، لا يكون مع تكوينه، ولا متراخياً عنه. وقد يقال: يكون مع تكوينه؛ بمعنى أنه يتعقبه لا يتراخى عنه. وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له. وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم؛ فإنّه يجب أن يكون عقب تكوينه له؛ فهو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٧٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٦٣. وانظر: تلخيص كتاب الاستغاثة له ص ٢٢٣.

(٣) سورة يس، الآية ٨٢.

مسبوق بغيره سبقاً زمانياً، وما كان كذلك لا يكون إلا محدثاً. والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام»[1].

فليس القول بوجوب مقارنة العلة لمعلولها قولاً صحيحاً، ولا بوجوب تراخيها عنه كذلك.

وقول الفلاسفة بمقارنة العلة لمعلولها: «يوجب أن لا يحدث في العالم شيء. وهو خلاف المشاهدة؛ فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء»[2].

وهو من أعظم الباطل المخالف لدين الرسل عليهم الصلاة والسلام.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٧٠، ٢٧١. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٣٥٨ - ٣٧٢، ٣/ ٦٢. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨١. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص ٢٢٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٦٩. وانظر التفصيل في الإرادة والأمر له - ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٢٧ - ٣٣١.

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مما جرى بين الفلاسفة والمتكلمين من مناظرات:

* قد كان لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله موقف خاص ممّا جرى بين الفلاسفة والمتكلّمين من مناظرات. .

وهذا الموقف تقدّم ذكره بعد إيراد كلّ اعتراض فلسفي، وجواب المتكلمين عليه. .

إذ كان رحمه الله يذكر ضعف جواب المتكلمين على الاعتراض، وينبههم إلى الجواب الذي كان ينبغي عليهم أن يقولوه، وينتقد الفلاسفة في اعتراضهم، ويذكر تهافته. .

هذا عن موقفه الخاص من كلّ اعتراض.

أما عن موقفه العام من المناظرات التي جرت بين الفريقين؛ فقد أبان عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في كلام طويل، أحاول أن أجمله فيما يلي[1].

(١) ـ ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى أن نفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أجابوا الفلاسفة بأجوبة ضعيفة، كانت سبباً في استطالة الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم.

(٢) ـ ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن المتكلمين لما دخلوا

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٧٢ ـ ٣٧٦، ٨/ ١٠٧، ٢٧٩، ٢٨٠. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٧١، ٧٢ ومنهاج السنة النبوية ١/ ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٤٢. وشرح حديث عمران بن حصين ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٨/ ٢٢٤، ٢٢٥ وكتاب الصفدية ١/ ٨٩، ٩٠ وشرح حديث النزول ص ١٦٤، ١٦٥.

في هذه المناظرة مع الفلاسفة؛ لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقّه، ولا أعطوا الجهاد لأعدائه حقه؛ فلا كملوا الإيمان ولا كملوا الجهاد.

يقول رحمه الله: «وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنّة الذين ذمهم السلف والأئمة؛ لا قاموا بكمال الإيمان، ولا بكمال الجهاد، بل أخذوا يناظرون أقواماً من الكفار وأهل البدع، الذين هم أبعد عن السنة منهم، بطريق لا يتم إلا برد بعض ما جاء به الرسول ﷺ، وهي لاتقطع أولئك الكفّار بالمعقول؛ فلا آمنوا بما جاء به الرسول ﷺ حقّ الإيمان، ولا جاهدوا الكفّار حقّ الجهاد، وأخذوا يقولون أنّه لا يمكن الإيمان بالرسول ﷺ، ولا جهاد الكفار والردّ على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكناه من المعقولات، وإنّ ما عارض هذه المعقولات من السمعيّات يجب ردّه ـ تكذيبًا أو تأويلاً أو تفويضًا ـ لأنّها أصل السمعيّات. وإذا حُقِّق الأمر عليهم وُجد الأمر بالعكس، وأنّه لا يتمّ الإيمان بالرسول ﷺ والجهاد لأعدائه، إلا بالمعقول الصريح المناقض لما ادّعوه من العقليّات، وتبيين أن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول، لا يُناقضه ولا يُعارضه، وأنّه بذلك تبطل حجج الملاحدة، وينقطع الكفار، فتحصل مطابقة العقل للسمع، وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد، ويحصل بذلك الإيمان بكلّ ما جاء به الرسول ﷺ، واتباع صريح المعقول، والتمييز بين البيِّنات والشبهات»[1].

فالمقصود أنّ هؤلاء المتكلّمين بهذه المناظرات: لا الإسلام نصروا، ولا الفلاسفة قهروا، بل سهّلوا على الفلاسفة إظهار القول بقدم العالَم، بتجويزهم الترجيح بلا مُرجِّح[2] ـ كما تقدّم ـ.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧٣، ٣٧٤.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٤٢.

(٣) ـ ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّه لايُمكن للمتكلّمين أن يردّوا على الفلاسفة بحجج قويّة ظاهرة ما لم يُثبتوا صفات الله تعالى وأفعاله .

فلا تنقطع «الدهريّة من الفلاسفة وغيرهم قطعًا تامًّا عقليًا لا حيلة لهم فيه، إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات.

وأمّا من نفى الأفعال، أو نفى الصفات؛ فإنّ الفلاسفة الدهريّة تأخذ بخناقه، ويبقى حائرًا شاكًا مُرتابًا مذبذبًا بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله، وبين هؤلاء الملاحدة؛ كمال قال تعالى في المنافقين: ﴿ **مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لا إِلَىٰ هَؤُلاءِ وَلا إِلَىٰ هَؤُلاءِ** ﴾[١] .

وهذا موجود في كلام عامّة هؤلاء الذين في كلامهم سنّة وبدعة، ولا ريب أنّهم يردّون على الفلاسفة وغيرهم أمورًا، ولكنّ الفلاسفة تردّ عليهم أمورًا .

وهم ينتصرون في غالب الأمر بالحُجّة العقلية على الفلاسفة أكثر ممّا تنتصر الفلاسفة بالحُجّة العقلية عليهم .

ولكن قد تقول الفلاسفة أمورًا باطلة من جنس العقليّات فيُوافقونهم عليها، فيستطيلون بها عليهم. وقد تقول الفلاسفة أمورًا صحيحة موافقة للشريعة، فيردّونها عليهم .

وهم لا يُصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة. فإذا خالفوها كان غايتهم أن يُقابلوا الفاسد بالفاسد، والباطل بالباطل، فتبقى الفلاسفة العقلاء في شكّ، ويبقى العقلاء منهم في شكّ، لا حصل لهؤلاء نور

---

(١) سورة النساء، جزء من الآية ١٤٣ .

الهُدى، ولا لهؤلاء»[1] .

(٤) ـ ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أنّ نور الهدى إنّما يحصل إذا قُوبل الفاسد بالصالح، والباطل بالحقّ، والبدعة بالسنّة، والضلال بالهدى، والكذب بالصدق؛ وبذلك تظهر موافقة المعقول الصريح مع المنقول الصحيح، ومطابقة هذا لهذا، ويتبيّن أنّ الأدلّة الصحيحة لايُمكن أن تعارض بحال . .

* فهذا هو موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله العامّ من هذه المناظرات . .

* والمُلاحظ عليه أنّه مُشفقٌ على المتكلّمين من هذه المناظرات، بسبب:

(أ) ـ قلّة بضاعتهم من النصوص الشرعيّات، الأمر الذي يُخشى عليهم بسببه من موافقة الفلاسفة على أمورٍ باطلةٍ يُوردونها عليهم، فيستطيلون بهذه الموافقة عليهم .

(ب) ـ اعتمادهم على العقليّات الفاسدة، الأمر الذي يُخشى عليهم بسببه من ردّ أمورٍ صحيحةٍ موافقة للشريعة قالها الفلاسفة .

* والملاحظ عليه أيضًا ـ من موقفه الخاصّ من المناظرات ـ أنّه لايكتفي بإرشاد المتكلّمين إلى ماينبغي عليهم قوله في جوابهم على اعتراضات الفلاسفة، بل ينزل مع المتكلّمين إلى جبهة القتال، ويقف في صفِّهم في إثبات حدوث العالم، والردّ على القائلين بقدمه[2] .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٧٥، ٣٧٦ .

(٢) انظر: على سبيل المثال إضافة إلى ماتقدّم من مصادر ـ جوابه رحمه الله على اعتراضَيْ الفلاسفة في درء تعارض العقل والنقل ١/٣٥١، ٣٥٨، ٣٩٨، ٣/٢٩٩، ٨/١٣٩، ٩/٢١١ ـ ٢٢١. ومنهاج السنة النبوية ١/١٧٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١، ١٨٧ ـ ٢٩٨ وغير ذلك .

ولكنّ سلاحه الذي يحمله في الردّ على الفلاسفة القائلين بقدم العالم يختلف عن أسلحة المتكلّمين؛ فلديه رحمه الله الطرق الشرعية في الإثبات، والاعتصام الكامل بنصوص الكتاب والسنة والالتجاء إلى الله جلّ وعلا طلبًا لتأييده ونصره . .

تهمة باطلة شنيعة :

لم يَقُم المتكلّمون بالردّ على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ردًا قويًا، بل كانت ردودهم ضعيفة أطمعت الملاحدة فيهم، وسوّغت لهم إظهار قولهم في قدم العالَم . .

وقد تصدّى عَلَم الإعلام، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى للردّ على الفلاسفة، فجاهدهم حقّ الجهاد؛ معتصمًا بالوحي لا بزخارف الهذيان؛ فنصر كتاب الله تعالى، وسنّة رسول الله ﷺ، وقطع حُجّة الفلاسفة، ونقض أساس إفكهم بحجج باهرة، وأدلّة ظاهرة؛ أقرت عيون المسلمين، وشفت صدور قوم مؤمنين، وكانت قذى في أعين المُخالفين، وشجى في حلوقهم . .

فهو ـ رحمه الله ـ من القائلين بحدوث العالم . .

ومنهجه ـ رضي الله عنه ـ في إثبات حودث العالم معلوم . .

وأقواله في الردّ على القائلين بقدمه كثيرة مشهورة.

ولكنّ حُسّاد ابن تيمية رحمه الله، والمناوئين له في كلّ زمان ومكان لم يهدأ لهم بال، ولم يقرّ لهم قرار . .

فزعموا زوراً وبهتانًا أنّه يقول بقدم العالم(١) .

---

(١) من هؤلاء الذين افتروا عليه هذه الفرية القبيحة، واتّهموه بهذه التهمة الشنيعة:

أ ـ أبو بكر الحصني (ت٨٢٩هـ)؛ في كتابه دفع شُبه من شبّه وتمرّد . =

ومعلوم أنّ هذا الزعم لا يصدر إلا عن واحد من هؤلاء :

(١) ـ رجل جاهلٌ بحقيقة مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في هذه المسألة .

(٢) ـ رجل صاحب هوى يصدُّه هواه عن الحقِّ، ولا يعرف الإنصاف في أقواله أو الصدق؛ فرماه بهذا القول ليُقلّل من شأنه، ويُنقص من وزنه.

ولكن كما قيل :

كناطحٍ صخرةً يومًا ليُوهنها فلم يُضِرْهَا وأوهى قرنَه الوعلُ

(٣) ـ رجل حسود حقود، يرى أنّ اتّهام شيخ الإسلام رحمه الله بهذه التّهمة تصلح للتشنيع عليه، ورميه بما هو منه بريء .

(٤) ـ رجل ينهج منهج المتكلمين في إثبات حدوث العالمَ بدليل الأعراض، ويمنع حوادِث لا أوّل لها؛ فيظنّ أنّ من خالف ذلك فقد قال بقدم العالَم.

والذي ذكرته في الصفحات السابقة، والأقوال التي نقلتُها عن شيخ

= وهذا الكتاب قد خصّصه للطعن في شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله .
وقد وجّه فيه عدّة اتّهامات باطلة إلى شيخ الإسلام رحمه الله . .
من هذه الاتّهامات: زعمه أنّ شيخ الإسلام رحمه الله يقول بقدم العالَم .
(انظر: دفع شبه من شبّه وتمرّد ص٦٠) .
ب ـ محمد زاهد الكوثري (ت١٣٧١هـ)؛ في مواضع عدّة؛ منها:
ـ تعليقاته على كتاب السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي ص ٧٢ ـ ٧٤ .
ـ تعليقاته على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٥ .
جـ ـ أبو حامد بن مرزوق(؟)؛ في كتابه براءة الأشعريين ٢/ ٣١، ٨٨ .
د ـ منصور عريس(؟)؛ في كتابه ابن تيمية ليس سلفيًا ص١٢٤ .

الإسلام ابن تيمية رحمه الله تدفع هذه التّهمة، وتردّ هذه الفرية؛ فيرجع الرامون بها خاسئين، وينقلب المتشدّقون بها راغمين . .

أ ـ فشيخ الإسلام رحمه الله قرّر في مناسبات عديدة أنّ ما سوى الله تعالى مُحدَث مخلوق بعد أن لم يكن، وأنّ كل قول يُخالف ذلك فهو قولٌ باطلٌ[1] .

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال؛ إذ كان كلّ منهما حادثًا. بعد أن لم يكن. والحادِث بعد أن لم يكن لا يكون مُقارنًا للقديم الذي لم يزل»[2] .

فهذا قولٌ صريحٌ له رحمه الله في منع قِدَم شيء من الأفعال أو المفعولات . .

وهذا خلاف مذهب الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك والعالَم . .

ب ـ وشيخ الإسلام رحمه الله ردّ على الفلاسفة القائلين بأنّ المؤثر التامّ يستلزم أن يكون أثره مُقارِنًا له؛ فبيَّن أنّ هذا قول باطل، والقول الحق أنّ الأثر يكون عقب المؤثّر التام[3] .

وهذا يدلّ صراحة على أنّ شيخ الإسلام رحمه الله لا يقول بمُقارنة العالَم لله تعالى حتى يكون قديمًا معه؛ كما يقول الفلاسفة .

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٣٠، ٢٣١، ١٦/ ٤٤٥، ٣٧٢. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٢٠، ٢١. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٣٠٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٦٧ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢٦٧. وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٢٦٧، ٢٦٨. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ١٤٧، ١٤٨ .

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٨١. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣٥٨ ـ ٣٧٢، ٨/ ٢٧٠، ٢٧١. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص٢٢٣ .

جـ ـ وقد تقدّم إبطال شيخ الإسلام رحمه الله لاعتراضات الفلاسفة على المتكلّمين، ونصره لأقوال المتكلّمين بحدوث العالم، دون أن ينصر طريقتهم في إثبات ذلك[1] .

د ـ جزم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّ القائلين بقدم العالَم يستحيل عليهم أن يُقيموا دليلاً واحدًا على قِدَم شيء من العالَم[2] .

هـ ـ قد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على القائلين بقدم العالم في مواضع كثيرة يصعب حصرها في كتبه القيّمة، وأبطل مذهبهم، وفنّد شبهاتهم، وبيَّن فساد معتقدهم في الله وصفاته، وبيّن أنّ أساطين الفلاسفة القدماء كانوا يقولون بحدوث العالَم، وأنّ مذهبهم في العالَم أصوب من مذهب هؤلاء الفلاسفة الذين أتَوْا بعدهم فقالوا بقدمه[3] .

---

(١) انظر: ص ٣٤٢، ٣٤٥ من هذا الجزء .

(٢) انظر: ص ٣٣٥، ٣٣٦ من هذا الجزء .

(٣) انظر: من كتب ابن تيمية على سبيل المثال: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٢٣، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٨ ـ ٤٤٦، ٢/ ١٥٩ ـ ١٧٢، ٣/ ٦٢ـ ٧٠، ٤/ ٤٥ـ ٦١، ٥/ ٦٤، ٦٥، ٦/ ١٠٤، ٧/ ١٤٣، ٣٨٤ـ٣٨٦، ٨/ ١٠٧، ٢٧١ـ٢٨٠، ٢٨٦ـ٢٩١، ٩/ ٢١١ـ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦١ـ٣٢١، ٣٣٥، ٣٤٥، ١٠/ ٦، ١٠، ٢٣، ١٩٩، ٢٥٤، ٢٨١، ٢٨٢. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص ٢٧٢، ٣٠١. وشرح حديث النزول ص ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٧، ـ١٧٨. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٣٩، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١ ـ ١٥٣، ١٥٤، ١٦٠، ١٦٣ـ١٩٥، ٣٥٣، ٣٧٥ـ٣٧٨. ومنهاج السنة النبوية ١/ ١٤٨، ١٥٤، ٢٠٨، ٢٣٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٦٠، ٣٦٨، ٤٠٩، ٤٤٦، ٢/ ٢٧٢ـ٢٨٨، ٣/ ١٢٠، ٢٧٤. وكتاب الصفدية ١/ ٨ـ٢٨، ٢٩، ٤٦، ٨٠ـ٨٢، ١٣٠ـ١٣٥، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢/ ٥٣ـ٥٥، ٦١، ٧٣ـ٨٤، ٩٠، ٩٣ـ٩٩، ١١١، ١١٢، ١٢٢ـ١٦٣، ١٦٦،ـ١٦٧، ١٧٦، ١٧٨، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٣٠ـ٢٣٢، ٢٤٧. ومجموع الفتاوى ٢/ ٦٥، ٤/ ٩٥، ٦/ ٣٠٠، ٣٣٠، ٥٢٥، ٥٢٦، ٨/ ١٧٠ـ١٧٣، ١١/ ٢٢٧، ١٦/ ٩٥. وقاعدة نافعة في صفة الكلام ص ٤٨ـ٣١، ٤٧ـ٥١. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٧٢ـ٧٤، ٧٨ـ ٨٠. وتفسير سورة=

وما ذكرته يُعدّ نقطة في بحر من أقواله ـ رحمه الله ـ الكثيرة التي أبطل من خلالها مذهب القائلين بقدم العالم، وهي بمجموعها تبلغ مبلغ التواتر المعنوي الذي لايدع مجالاً للشك في أنّ كاتب هذه الصفحات الطويلة ممّن يقول بحدوث العالَم، وينصره، ويردّ على القائلين بقدمه . .

= الإخلاص ص ١٣٩ـ١٤٨. والإرادة والأمر ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٢٧ ـ والرد على المنطقيين ص١٣٢. والمسألة المصرية في القرآن ـ ضمن مجموع الفتاوى ١٢/ ١٨٧ .

المطلب الرابع
مناقشة المبتدعة
في إطلاقهم لفظ الجسم على الله تعالى نفيًا أو إثباتًا

لفظ «الجسم»: من الألفاظ المجملة؛ لما فيه من اشتباهٍ في المعاني، واشتراكٍ في اللفظ . .

إذ في لفظ الجسم اشتراك بين معناه في اللغة، ومعناه في عرف أهل الكلام.

وإذا اشتبهت المعاني، واشتركت الألفاظ: دخل مع الحقّ ما ليس منه في النفي والإثبات؛ فصار اللفظ بذلك من الألفاظ المجملة[1].

وقد تقدّم موقف السلف رحمهم الله من هذه الألفاظ . .

فهم لايتكلّمون بها نفيًا ولا إثباتًا . .

ويستفصلون عن مُراد قائليها؛ فيقبلون ما كان فيها من الحقّ بعد التعبير عنه بالألفاظ الشرعيّة الواردة في الكتاب والسنّة، ويردّون ما كان فيها من الباطل .

فما وافق الكتاب والسنّة لفظًا ومعنى: وَجَبَ قبوله، ولا يُردّ منه شيء.

وما خالفهما لفظًا ومعنى وَجَبَ ردُّه مطلقًا، ولا يُقبل منه شيء .

وما وافق الكتاب والسنة من جهة المعنى دون اللفظ: يُقبل منه معناه،

---

(١) انظر: الاستقامة لابن تيمية ١/ ٣٠ . ومجموع الفتاوى له ٥/ ٢١٥ .

ويُردّ لفظه لمخالفته الكتاب والسنّة .

وأمّا ما كان مشتملاً على حقّ وباطل: فيُؤخذ ما فيه من الحقّ، ويُردّ ما فيه من الباطل[1] .

ولما كان لفظ الجسم من هذه الألفاظ؛ وَجَبَ أن يُخضع لما تُخضع إليه هذه الألفاظ، ويجري عليه ما يجري عليها . .

إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى نفيا، أو إثباتا: أمرٌ بدعي :

هذا اللفظ لم يرد إطلاقه على الله تعالى لا في الكتاب، ولا في السنّة؛ لا نفيًا، ولا إثباتًا . .

ولم يتكلّم به أحدٌ من الصحابة، أو التابعين، أو تابعيهم[2] .

وإنّما حدث هذا بعد القرون المفضلّة وقت ظهور الفرق المنحرفة عن منهج السلف الصالح رحمهم الله تعالى[3] .

وعلى هذا: فقول القائل: الله جسمٌ: بدعةٌ. وقوله: الله ليس جسمًا: بدعةٌ أيضًا[4] .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى: «وأما اللفظ: فبدعةٌ؛ نفيًا وإثباتًا؛ فليس في الكتاب، ولا السنّة، ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في

---

(١) انظر: الكلام المتقدّم عن موقف السلف رحمهم الله من الألفاظ المجملة ص٢٧٩ - ٢٨١من هذا الجزء. وانظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٦٢ .

(٢) انظر: من كتب ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية - مطبوع - ١/ ١٠٠. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٦٨. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤٩. والرسالة الأكملية ص٢٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٣٥، ١٩٢، ٥٢٧، ـ٥٢٨ .

(٣) انظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٥٥.

(٤) انظر: الرسالة الأكملية لابن تيمية ص٢٧ .

صفات الله تعالى لا نفيًا ولا إثباتًا»[1] .

بداية إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى في الإسلام:

أوّل من قال في الإسلام: إنّ الله جسمٌ، هو هشام بن الحكم الرافضي[2] .

فهو أوّل من أحداث هذه المقالة في الإسلام[3] .

افتراق الناس بعد ظهور مقالة هشام هذه:

بعد أن أطلق هشام بن الحكم الرافضيّ هذا اللفظ على الله تعالى: تباينت مواقف النّاس من إطلاق هذا اللفظ بالنفي أو الإثبات على الله جلّ وعلا . .

وقد انقسموا في ذلك إلى ثلاثة أقسام:[4]

١ ـ قسم جازف بإطلاق هذا اللفظ على الله تعالى:

وهم قدماء الشيعة، ومن وافقهم من علماء الكلام؛ كابن كرّام[5]، وأتباعه من الشيعة، وغيرهم من أهل التجسيم والتشبيه[6] .

وهؤلاء المطلقون للفظ الجسم على الله تعالى: على نوعين ـ كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى ـ:

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٥ .

(٢) تقدمت ترجمته ص١٧٣ .

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/ ٧٢، ٧٣، ٥/ ٤٢٥، ٤٤٨، ٤٣٠، ٦/ ٤٠-٤٣، ١٣/ ١٥٤، ١٧٤ .

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية ٢/ ١٩٨ .

(٥) تقدمت ترجمته ص١٧٥.

(٦) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠، ٥١، ٥١٠. ومجموع الفتاوى له ٥/ ٤٢١، ٤٢٩، ٦/ ٣٥، ٣٦، ١٣/ ١٥٤ .

أ ـ علماء المشبّهة قالوا عن الله تعالى: هو جسم لا كالأجسام .

ويعنون بذلك: أنّه جلّ وعلا في حقيقته ليس مماثلاً لغيره بوجهٍ من الوجوه .

وهؤلاء هم الذين فسّروا الجسم بأنّه القائم بنفسه كما سيأتي[1] .

ب ـ الغُلاة من المشبّهة قالوا عن الله تعالى: هو جسم كالأجسام. .

فجعلوه ـ جلّ وعلا ـ من جنس غيره من الأجسام، لكنّه أكبر مقداراً[2] .

٢ ـ قسم نَفَى إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ..

وكان أوّل من نفى ذلك: الجهميّة، والمعتزلة، ومن وافقهم من المتكلّمين؛ كالكُلابيّة، والأشعريّة، والماتريديّة، وغيرهم. وشاركهم في ذلك كثير من أتباع الأئمة الأربعة .

فالجهم بن صفوان[3] أوّل النافين لإطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[4]؛ فأولويّته في النفي مُطلقة .

وأبو الهُذيل العلاف[5] أوّل من نفى إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى من المعتزلة[6]؛ فأولويّته في النفي نسبيّة .

وابن كُلاّب[7] أوّل الكلابيّة النافين لإطلاق لفظ الجسم على الله

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠ .
(٢) انظر: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٥١ .
(٣) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١ .
(٤) انظر: فى الجزء الأول ص٦٧، ٦٨ من هذه الرسالة .
(٥) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص٣٤٨ .
(٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/ ٣٠٥ .
(٧) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص٤٩ .

تعالى[1]؛ فأولويّته في النفي نسبيّة .

وقد أخذ أبو محمّد بن كُلاّب هذه المقالة عن الجهمية النّفاة، وعنه أخذها الأشعرية ومن وافقهم[2] .

مُراد هؤلاء المبتدعة من نفي إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى :

هؤلاء بقولهم بحدوث الأجسام كلّها؛ بدعوى أنّها لا تخلو عن أعراض، أو حوادِث: زعموا أنّ الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم[3] .

لذلك نَفَوْا أن يكون الله تعالى جسمًا؛ لئلا يكون حادِثًا ـ بزعمهم.

ونَفَوا عنه صفاته ـ جلّ وعلا ـ كلّها، أو جلّها ـ على اختلاف بينهم ـ ونَفَوْا أفعاله تبارك وتعالى؛ بدعوى تنزيه الله تعالى عن الحدوث . .

فاظهروا للنّاس التنزيه، وحقيقة كلامهم التعطيل . .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عنهم: «يُظهرون للنّاس التنزيه، وحقيقة كلامهم التعطيل؛ فيقولون: نحن لا نُجسِّم، بل نقول: إنّ الله ليس بجسم. ومُرادهم بذلك: نفي حقيقة أسماء الله وصفاته؛ فيقولون: ليس لله علم ، ولا قدرة، ولا حياة، ولا كلام، ولا سمع، ولا بصر، ولا يُرى في الآخرة، ولا عُرِج بالنبيّ ﷺ إليه، ولا ينزل منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يتجلّى لشيء، ولا يقرب إلى شيء، ولا يقرب منه شيء. وأنّه لم يتكلّم بالقرآن، بل القرآن مخلوق، أو

---

(١) انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦، ٥٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤ .

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠٥. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٢٢١.

كـلام جبريـل ـ عليـه السلام ـ وأمثال ذلك من كلام المعطّلة الفرعونيّة الجهميّة»[1] .

فإثبات الصفات لله تعالى عند هؤلاء يستلزم كون الموصوف جسمًا؛ لذلك يرون أنّ في نفيها تنزيهًا لله تعالى ـ بزعمهم.

ولأجل ذلك وصموا كلّ من يُثبت الصفات بالتجسيم بطريق اللزوم؛ بناءً على قولهم: الصفة لا تقوم إلا بجسم؛ مع أنّ السلف رحمهم الله تعالى من أبعد النّاس عن إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[2] .

وهؤلاء النّفاة لا يُريدون بالجسم الذي نَفَوْه ما هو المُراد بالجسم في اللغة؛ فإنّ الموصوف بالصفات لا يجب أن يكون هو الجسم الذي في اللغة؛ كما نقله أهل اللغة باتفاق العقلاء[3] .

٣ ـ القسم الثالث: هم السلف رحمهم الله تعالى.

وقولهم وسطٌ بين القولين . .

فلم يُوافقوا من نفى، ولا من أثبت على النفي أو الإثبات . .

---

(١) الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣٠٩، ٣١٠.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: شرح حديث النزول ص٢٣، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٣. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٠٠، ١٠٢، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٤٥، ٣٠٥، ٤/ ٢٧٧، ٢٧٩، ٦/ ١٢٧، ١٨٣، ٧/ ٩٥، ١٣٠، ١٠/ ٢٥٠ـ٢٥٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٠٥ـ١٠٨، ١٤٦، ١٥٣، ٢٢١ـ٢٢٢، ٦١٤ـ٦١٧. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٣١، ٢٧٨، ٢٨٥. والرسالة الأكملية ١٠، ١١. والرسالة التدمرية ١١٩، ١٢٠. وكتاب الصفدية ٢/ ٢٧ـ٣٠ ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق١١٧/ ب ـ ١١٨/ أ. ١/ ٣٣٩أ ـ مطبوع ـ ١/ ٩٣ ـ٩٧، ١١٥ـ١١٨، ٥٤٩. وكتاب في الرد على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٤١٥، ٤١٦.

(٣) انظر: شرح حديث النزول ص٣١ .

بل كان مذهبهم: منع إطلاق القول بالنفي والإثبات . .

وسبب ذلك[1] :

أ ـ أنّ هذا اللفظ لفظٌ مجمل، لا أصل له في الشرع؛ إذ لم يرد في الكتاب ولا في السنّة نفيًا، ولا إثباتًا . .

ب ـ ليس في كلام الأنبياء عليهم السلام أنّ الجسم يُطلق على الله تعالى نفيًا أو إثباتًا .

جـ ـ ليس في السلف رحمهم الله من قال إنّ الله جسم، أو ليس بجسم .

وفي النفي والإثبات حقّ وباطل إن لم يُفصّل المُراد . .

يُخبر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن وسطيّة السلف رحمهم الله في هذا الباب قائلاً: «أئمّة السنّة والحديث لم يختلفوا في شيء من أصول دينهم؛ ولهذا لم يقل أحدٌ منهم إنّ الله جسم، ولا قال إنّ الله ليس بجسم، بل أنكروا النفي لمّا ابتدعته الجهميّة من المعتزلة وغيرهم، وأنكروا ما نفته الجهميّة من الصفات، مع إنكارهم على من شبّه صفاته بصفات خلقه. مع أنّ إنكارهم كان على الجهميّة المعطلّة أعظم منه على المشبّهة؛ لأنّ مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه؛ كما قيل: المعطّل

(١) انظر من كتب ابن تيمية رحمه الله: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٣٩، ٥/ ٢٩٨، ٦/ ٢٨٨، ٢٨٩، ١٠/ ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥١، ٢٥٨، ٣٠٦، ٣١٣. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٢٤ـ٢٩، ٤٧، ١١٨، ١١٩، ٣٩٦ـ٣٩٩، ٤٧٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٠٥، ٢٢٤ـ٢٢٥، ٥٦٣، ٦٠٩ـ٦١٧. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٩٨، ٣٠٧. والرسالة التدمرية ص١٣٥، ١٣٦. ومناظرة الواسطية ـ ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ١٦٨. وشرح حديث النزول ص٨٠. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٣٠٨، ٣٠٩. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/ ١٥٥.

يعبد عدمًا، والمشبّه يعبد صنمًا. ومن يعبد إلهًا موجودًا موصوفًا بما يعتقده هو من صفات الكمال وإن كان مُخطئًا في ذلك: خيرٌ ممّن لايعبد شيئا أو يعبد مَنْ لا يُوصف إلا بالسلوب والإضافات»[1].

فالمقصود أنّ السلف رحمهم الله تعالى لم يُطلقوا لفظ الجسم على الله تعالى نفيًا ولا إثباتًا . .

ومن هؤلاء السلف رحمهم الله الذين لايقبلون الألفاظ المجملة التي لم يرد بها الكتاب أو السنّة؛ فلا يستعملونها في النفي ولا في الإثبات: إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل رحمه الله؛ حيث ذكر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنّه لمّا ناظره الجهميّة في إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، قال لهم: «وأمّا لفظ الجسم فلفظ مبتدع محدث، ليس على أحد أن يتكلم به البتة، والمعنى الذى يراد به مجمل، ولم تبينوا مُرادكم حتى نوافقكم على المعنى الصحيح. فقال: ما أدري ما تقولون، ولكن أقول: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ .﴾[2]؛ يقول: ما أدري ما تعنون بلفظ الجسم، فأنا لا أوافقكم على إثبات لفظ ونفيه، إذا لم يرد الكتاب والسنّة بإثباته ولا نفيه»[3] .

فالمقصود أنّ الإمام أحمد بن حنبل رحمه اللهوهو أحد أئمة السلف لم يعدل عن الألفاظ الشرعيّة، ورفض إطلاق لفظ «جسم» على الله تعالى نفيًا أو إثباتًا لعدم ورود ذلك في الكتاب والسنّة .

وقد تقرّر أنّ من قواعد السلف رحمهم الله تعالى أنّ النفي لايكون إلا بدليل، كالإثبات سواء بسواء[4].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/٣٠٦.

(٢) سورة الإخلاص بأكملها .

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٦٨، ١٦٩.

(٤) انظر: الجزء الأول ص٨١، ٨٢ من هذه الرسالة .

وهذه طريقة الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم؛ يعتصمون بالكتاب والسنة اللذين أمرنا بالردّ إليهما عند التنازع والاختلاف[1] .

وسلف الأمّة رحمهم الله ـ كما تقدّم ـ وسط بين فريقين؛ فريق يُطلق لفظ الجسم على الله تعالى إثباتًا، وآخر يُطلقه نفيًا، والسلف رحمهم الله لا يُطلقونه لا نفيًا ولا إثباتًا . .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: « إنه لما ظهرت الجهمية نفاة الصفات، تكلم النّاس في الجسم ، وفي إدخال لفظ الجسم في أصول الدين، وفي التوحيد.

وكان هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة.

فصار الناس في لفظ الجسم على ثلاثة أقوال:

طائفة تقول: إنّه جسم.

وطائفة تقول: ليس بجسم.

وطائفة تمتنع عن إطلاق القول بهذا وهذا؛ لكونه بدعةً في الشرع، أو لكونه في العقل يتناول حقاً وباطلاً.

فمنهم من يكف عن التكلم في ذلك.

ومنهم من يستفصل المتكلم.

فإن ذكر في النفي أو الإثبات معنى صحيحاً قبله، وعبر عنه بعبارة شرعية، لا يعبر عنه بعبارة مكروهة في الشرع.

وإذا ذكر معنى باطلاً رده.

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص١٥٧، ١٥٨، ١٦٠.

وذلك أن لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة، ومعانيه المصطلح عليها. وفي المعنى منازعات عقلية؛ فيطلقه كل قوم بحسب اصطلاحهم، وحسب اعتقادهم»[1].

* فعلم أن لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه اللغوي، ومعناه عند أهل الكلام؛ من أطلقه منهم على الله تعالى نفياً، ومن أطلقه إثباتاً..

فكل طائفة من طوائف أهل الكلام أدخلت في هذا اللفظ من المعاني الموافقة لمذهبهم ومعتقدهم ما أفسد المعنى الحقيقي للفظ الجسم.

فالذين أطلقوا هذا اللفظ على الله تعالى إثباتاً: أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل.

والذين أطلقوا هذا اللفظ على الله تعالى نفياً: أدخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل.

ومن هنا جاء ذم علماء السلف لكلا الإطلاقين..

وذموا علم الكلام لاشتماله على المجملات...

* فلم يُبق المتكلمون لفظ الجسم على معناه الحقيقي في لغة العرب، بل زادوا في معناه معان باطلة ليتوافق مع معتقدهم..

وهذا يستدعي ذكر معنى الجسم في اللغة، وذكر معناه عند المتكلّمين؛ من أطلقه منهم في حق الله تعالى نفياً، أو إثباتاً؛ ليعلم مازادوا على معنى هذا اللفظ من معان تخدم معتقدهم، وما تشتمل عليه هذه المعاني من حق وباطل.

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٩٨.

معنى الجسم لغة:

للجسم في اللغة معنيان؛ قد يُراد به أحدهما، وقد يراد الآخر:

(١) **أحدهما:** يُراد به نفس الجسم، أو البدن، أو نحو ذلك ممّا يدلّ على معنى الكثافة والغلظة.

قال تعالى: ﴿ **وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ**﴾[١].

وقال جلّ وعلا: ﴿**وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ** ﴾[٢].

فهذا المعنى يتعلق بنفس الموصوف؛ فيطلق على ذي القدر والغلظ..

قال الأصمعي[٣]: الجسم هو الجسد والبدن، وكذلك الجسمان، والجثمان[٤].

(٢) ـ **الثاني:** يُراد به نفس الغلظ والكثافة..

فُيقال لهذا الثوب جسم، أي غلظ وكثافة..

ويُقال: هذا أجسم من هذا؛ أي أغلظ وأكثف.

فهذا المعنى يتعلق بالغلظ والقدر نفسه..

* ولم أر كتب اللغة التي قرأتها ذكرت غير هذين المعنيين للجسم؛ فدل على أن هذا هو معنى الجسم المعروف في لغة العرب التي نزل بها

---

(١) سورة المنافقون، جزء من الآية ٤.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٤٧.

(٣) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن على بن أصمع، أبو سعيد الأصمعي، البصري اللغوي الإخباري. أحد علماء اللغة. مات سنة ٢١٥ هـ.
(انظر: الكاشف للذهبي ٢/ ٢١٣. والتقريب لابن حجر ص ٢٢٠).

(٤) انظر: الصحاح للجوهرى ٥/ ١٨٨٧. وتهذيب اللغة للأزهري ١٠/ ١٩٩.

القرن الكريم[1].

فهذان المعنيان فقط هما اللذان أتت بهما اللغة..

لكن لمّا كثر استعمال لفظ الجسم في كلام المتكلمين: تفرقوا في معانيه لغة وعقلاً وشرعاً تفرقا ضل به كثير من الناس[2].

فأدخلوا على معنييه اللغويين معان باطلة لتوافق معتقدهم.

معنى الجسم في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة:

صار لفظ الجسم عند المتكلمين أعم من معناه في اللغة[3].

فسموا الهواء، ولهيب النار، وغير ذلك من الأمور اللطيفة جسماً..

وهذا لا تسميه العرب جسماً؛ كما لا تسميه جسداً ولابدناً...

فلا يقال في لغة العرب للهواء أنه جسم، ولا للنَّفَس الخارج من الإنسان أنه جسم، ولا لروحه المنفوخة فيه أنها جسم، ولا للهيب النار أنها كذلك[4].

---

(١) انظر من كتب اللغة والغريب: تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص ٣١٤. والصحاح للجوهري ص ١٨٨٧. وأساس البلاغة للزمخشري ص ٩٤. وتهذيب اللغة للأزهري ١٠/١٩٩. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٤٠٦. والمعجم الوسيط ص ١٣٢، ١٣٣ وانظر من كتب ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٣/١٥٢، ١٥٣، ١٥٨. ونقض تأسيس الجهمية ـ مطبوع ـ١/ ٥٠٥ وشرح حديث النزول ص ٧٠، ٧١. ودرء تعارض العقل والنقل ١/١١٩، ١٠/ ٢٩٢. والرسالة الأكملية ص ٢٧. والرسالة التدمرية ص ٥٣ وتفسير سورة الإخلاص ص ١٦٩ ـ ١٧١، ١٧٩. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٩٨، ٥٣٠.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/١٥٢، ١٥٣.

(٣) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/١٥٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/١١٩.

(٤) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/١١٩، ١٠/٢٩٢. والجـــواب=

فلا تسمي العرب ـ إذا ـ هذه الأمور اللطيفة جسماً..

وليس الأمر قاصراً على تعميم المبتدعة لمعنى الجسم ليشمل هذه الأمور فحسب..

بل إنهم يطلقون اسم الجسم على ما يلي:

(١) ـ يعبرون عن الجسم بأنه ما يشار إليه[١]، أو ترفع إليه الأيدي.

أو ما يقبل الإشارة الحسية بأنه هنا، أو هناك[٢].

(٢) يطلقون اسم الجسم على الموجود [٣].

(٣) يطلقون اسم الجسم على القائم بنفسه[٤].

وهذان الإطلاقان ـ الموجود، القائم بنفسه ـ خاصان بالكرامية..

= الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/١٥٣، ١٥٨. والرسالة التدمرية ص ٥٣. والرسالة الأكملية ص ٢٧. وتفسير سورة الإخلاص ص ١٧١، ١٧٢ ومنهاج السنة النبوية ٢/١٩٨، ٥٣٠. وشرح حديث النزول ص ٧٦.

(١) انظر: المسائل الخمسون في أصول الدين للرازي ص ٣٣. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٩٩. وشرح حديث النزول له ٥٣، ٥٤، ٧٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ١/٢٤٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/٣٠٦. وكتاب الصفدية له ٢/١٠.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٩٩. وشرح حديث النزول له ص ٥٤. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٩٦، ١٩٧.

(٣) وهذا قول المشبهة والمجسمة، ومنهم الكرامية. (انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي النيسابوري ص ٨١. والرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٢٧. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/١٥٤. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٥٤٨).

(٤) وهذا من أقوال الكرامية أيضاً (انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٣. والرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٢٧. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١١٧، ٥٤٨. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/١٥٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقول: هو جسم: أنه يفسر ذلك بأنه الموجود، أو القائم بنفسه، لا بمعنى المركب[1].

وقد اتفق الناس على أن من قال: إنه جسم، وأراد هذا المعنى: فقد أصاب في المعنى، لكن إنما يخطئه من يخطئه في اللفظ»[2].

(٤) ـ يعبر عن الجسم ـ عند البعض ـ بأنه ما قبل الأبعاد الثلاثة؛ الطول، والعرض، والعمق[3].

ولفظ البُعد ـ الطول، أو العرض، أو العمق ـ في اصطلاح هؤلاء أعم من معناه في اللغة؛ فإن أهل اللغة يقسمون الأعيان إلى طويل، وقصير..

وكل ما يراه الإنسان ـ عند هؤلاء ـ: فهو طويل، عريض، عميق؛ حتى الحبة، فما دونها: هي في اصطلاحهم طويلة عريضة عميقة[4].

(٥) ـ يتوسع المتكلمون والفلاسفة في المعنى اللغوي للجسم؛ فيطلقون اسم الجسم على المؤلف، أو المركب، ويردون على المشبهة الذين يقولون: الجسم هو القائم بنفسه، أو الموجود..

يقول عبد الرحمن النيسابوري [5]ـ وهو من الأشعرية ـ : «الجسم في

---

(١) أما النفاة فجلهم يفسر الجسم بالمركب.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٥٤٨.

(٣) وهذا قول ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٣/٢٤١. وانظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٢٥٣ . ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٩٩.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١١١، ١١٣.

(٥) تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص٣١٨.

اللغة؛ بمعنى التأليف، واجتماع الأجزاء. والدليل عليه أنه نقول عند زيادة الأجزاء، وكثرة التأليف: جسيم وأجسم؛ كما يقال عند زيادة العلم: عليم وأعلم. وقال تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[1]. فلما كان وصف المبالغة كزيادة التأليف، دل على أن أصل الاسم للتأليف فإذا ثبت ما ذكرنا بطل مذهبهم[2]؛ لأن الله تعالى لا يجوز عليه التأليف»[3].

وبنحو هذا القول قال الجويني [4] في الإرشاد[5]، وفي الشامل[6].

فهؤلاء إذاً يطلقون اسم الجسم على المركب، ويزعمون أن أهل اللغة لا يطلقون اسم الجسم إلا على المركب[7].

ويردون على المشبهة الذين يطلقون اسم الجسم على القائم بنفسه، أو الموجود..

وقد حرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله النزاع بينهما، وخطأ الطائفتين كلتيهما..

وذكر رحمه الله أن الطائفتين كلتيهما ـ المشبهة بقولهم إن الجسم هو القائم بنفسه، أو الموجود، والأشعرية بقولهم أن الجسم هو المركب ـ:

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٤٧.

(٢) يقصد الكرامية.

(٣) الغنية في أصول الدين للنيسابوري المعروف بالمتولي الشافعي ص ٨١.

(٤) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٥٢.

(٥) انظر: الإرشاد للجويني ص ٦١.

(٦) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٠١ ـ ٤٠٧. وانظر أيضاً: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٤. ومجموع الفتاوى له ٥/ ٤٢١.

(٧) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٩٨.

مخططتان على اللغة[1].

***الذين يقولون إن الجسم ما كان مؤلفا ، أو مركباً بينهم نزاع فيما يسمى جسماً[2].**

هل يطلق على المركب من الجواهر المنفردة[3].

أو يطلق على المركب من المادة والصورة[4].

أو يطلق على المركب لا من هذا ولا من هذا[5].

مع كونهم جميعاً متفقين على نفي الجسمية عن الله تعالى؛ لزعمهم أن ماكان مركبا افتقر إلى مركب..

أ ـ فقال بعضهم: الجسم ما كان مركباً من الجواهر المنفردة[6].

* ـ وهؤلاء اختلفوا فيما بينهم؛

فمنهم من زعم أن أقل مايصير الجسم به مركباً: جوهر، بشرط أن ينضم إليه غيره..

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: جوهران

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٤٢١، ٤٢٩. ونقض تأسيس الجهمية له ـ مطبوع ـ ١/ ٥١٠. وشرح حديث النزول له ص ٧٦.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٣١.

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٧١ ـ ١٧٣. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ١/ ٢٤٢، ٣/ ١٣٣، ١٥٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٢٦. وكتاب الصفدية له ١/ ١١٨.

(٤) انظر : بغية المرتاد لابن تيمية ص ٤١٤. والرسالة الأكملية له ص ٢٧. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/ ١٣٣، ١٣٤، ١٥٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٢٢٦. وكتاب الصفدية له ١/ ١١٨.

(٥) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ٢/ ٥٣١.

(٦) تقدم تعريف الجواهر المنفردة، وبطلان تركب الجسم منها ص ٢٩٥.

فصاعداً[1]، وهذا معنى قوله: الجسم متحيز قابل للقسمة.

ومنهم من زعم أنّ أقلّ ما يصير به مركباً: أربعة جواهر فصاعدا[2].

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: ستة جواهر فصاعداً.

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: ثمانية جواهر فصاعداً[3]، وهذا معنى قولهم: الجسم متحيز ذو أبعاد ثلاثة.

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: ستة عشر جوهراً فصاعداً.

ومنهم من زعم أن أقل ما يصير الجسم به مركباً: اثنان وثلاثون جوهراً فصاعدا[4].

ب ـ وقال البعض: الجسم ما كان مركباً من المادة والصورة، لا من الجواهر المنفردة[5].

---

(١) وهؤلاء جمهور الأشعرية (انظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ٢٥٣).

(٢) ومن هؤلاء: الكعبي؛ من المعتزلة (انظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٢٥٤).

(٣) وهؤلاء جمهور المعتزلة (انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص ١٨٥. والصحائف الإلهية للسمرقندي ص ٢٥٣، ٢٥٤).

(٤) انظر هذا الاختلاف في أقل ما يصير به الجسم مركباً، في الكتب التالية: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/ ٤ ـ ٧. والإنصاف للباقلاني ص ١٦. والتمهيد له ص ١٧، ١٩، ١٩٥. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٠٧ وما بعدها. والرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٢٧. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٧١، ١٧٢. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٣١.

(٥) وهذا قول أهل الفلسفة وقال به الرازي (انظر: المطالب العالية للرازي ٢/ ٢٧. وانظر لشيخ الإسلام: بغية المرتاد ص ٤١٤. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/ ١٥٣، ١٨٩. والرد على المنطقيين ص ٦٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٥٦٧. والرسالة التدمرية ص ٥٤).

ج ـ وقال البعض: الجسم ليس مركباً لا من هذا، ولا من هذا[1].

«فمن اعترف أنها مركبة من هذا، أو هذا: يلزمه إذا قال: إن الله جسم: أن يكون الله مركباً من هذا أو هذا، ولهذا قالوا: إن هذا باطل، وأوجبوا على أصلهم نفي مسمى هذا الاسم. وهذا هو المشهور عند هؤلاء. ومن اعتقد أنه ليس مركباً، لا من هذا، ولا من هذا، قال: لا يلزمني إذا قلت هو جسم أن يكون مركباً»[2].

* أما عن موقف السلف من أقوال المتكلمين هذه: فإنهم يقولون أنهم كلهم مبتدعون في اللغة والشرع[3].

* إلا أن المدّعين أن الجسم هو المركب، أو المؤلف، قالوا: بل قولنا موافق للغة. والجسم في اللغة: هو المؤلف المركب.

ويستدلون بقول العرب: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو؛ إذا كثر ذهابه في الجهات، ويقولون إنّ العرب لا تقصد بالمبالغة في قولها: أجسم وجسيم: إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف..

فإذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه، قيل أجسم، وجسيم.

فدلّ ذلك على أنّ قولهم: جسم مفيد للتأليف[4].

---

(١) وهذا قول كثير من أهل الكلام. (انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٧٣. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ١/ ٢٤٢ ، ٣/ ١٥٣. والرسالة التدمرية له ص ٥٤).

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٥٣.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٤٩.

(٤) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي ص ٨١. والشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٠١ ـ ٤٠٧. والإرشاد له ص ٦١. والإنصاف للباقلاني ص ١٦. وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٠. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٤٩.

وقد أجابهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ـ بعد أن ذكر هذا المعنى الذي ذهبوا إليه ـ بقوله: «فهذا أصل قول هؤلاء النفاة، وهو مبني على أصلين: سمعي لغوي، ونظري عقلي فطري.

أما السمعي اللغوي؛ فقولهم: إن أهل اللغة يطلقون لغة الجسم على المركب، وهم استدلوا عليه بقوله: هو أجسم؛ إذا كان أغلظ، وأكثر ذهاباً في الجهات، وأن هذا يقتضي أنهم اعتبروا كثرة الأجزاء...»[1].

وقد رد عليهم رحمه الله بأن لغة العرب لا يعرف فيها تسمية كل ما كان له مقدار؛ بحيث يكون أكبر من غيره أو أصغر: جسماً..

بل هذا لا يسمى جسماً في لغة العرب ألبتة[2]...

أمّا عن اعتبار هؤلاء المبتدعة لكثرة الأجزاء وقلتها في إطلاق لفظ الجسم؛ « فهذا لا يتصوره أكثر عقلاء بني آدم، فضلاً عن أن يُنقل عن أهل اللغة قاطبة أنهم أرادوا ذلك بقولهم: جسيم وأجسم. والمعنى المشهور في اللغة لا يكون مسماه لا يفهمه إلا بعض الناس، وإثبات الجواهر المنفردة أمر خص به بعض الناس؛ فلا يكون مسمى الجسم في اللغة ما لا يعرفه إلا بعض الناس، وهو المركب من ذلك»[3].

فلا يسلم للنفاة لغة إطلاق لفظ الجسم على المركب أو المؤلف.

وبإبطال ذلك يبطل الأصل السمعي اللغوي الذي بنى عليه النفاة قولهم إنّ الجسم هو المركب..

أما الأصل الثاني، وهو: الأصل العقلي: فقولهم: إن كل ما يشار

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧١.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٥٤٩ ـ ٥٥٠.

(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص٧٢. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٥٠ ـ ٥٥١.

إليه بأنه هنا أو هناك؛ فإنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة.

وهذا بحث عقلي، وأكثر عقلاء بني آدم من أهل الكلام وغير أهل الكلام ينكرون أن يكون ذلك مركباً من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة(١).

* فدعوى تركيب الجسم من الجواهر المنفردة دعوى مبتدعة، لا تعرف عن أحد من المسلمين، وأكثر العقلاء ينكرون هذا النوع من التركيب(٢).

وسيأتي - إن شاء الله - إبطال هذا النوع من التركيب في دليل التركيب(٣).

وقد تقدم إن إثبات الجوهر الفرد - نفسه - الذي يزعمون تركب الأجسام منه، محل نزاع بين المتكلمين أنفسهم(٤).

* ودعوى تركيب الجسم من المادة والصورة دعوى باطلة أيضاً، وأكثر العقلاء ينكرون هذا النوع من التركيب(٥).

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٢. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٥١، ٥٥٢. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح له ٣/ ١٨٩.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: شرح حديث النزول ص ٧٢، ٧٣ . ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ٣٥، ١٣٦، ١٤٦، ٥/ ٣٩٢. وتفسير سورة الإخلاص ص ٨٦ . والرد على المنطقيين ص ٦٧. ومجموع الفتاوى ١٢/ ٣١٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٣٩؛ ٢١١، ٥٦٧. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/ ١٨٩ ونقض أساس التقديس - مطبوع - ١/ ٤٩٧، ٦١١، ٦١٦.

(٣) سيأتي إن شاء الله ص١٩١ من الجزء الثالث.

(٤) تقدم ذلك ص ٢٩٧، ٢٩٨.

(٥) انظر من كتب ابن تيمية: بغية المرتاد ص ٤١٦. والرد على المنطقيين ص ٦٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٥٦٧. والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/ ١٨٩. ودرء تعارض=

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ إبطال هذا النوع من التركيب في دليل التركيب[1].

بل النظار أنفسهم لم يتفقوا فيما بينهم على تركيب الجسم من المادة والصورة، أو من الجواهر المنفردة[2].

وفي هذا إبطال للأصل العقلي الذي بنى عليه هؤلاء تركب الجسم من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة.

وبإبطاله يبطل الأصل من أساسه؛ وهو قولهم الجسم هو المركب..

* والمقصود مما ذكرته سابقاً من معان للجسم أحدثها المبتدعة أن أبين أن هؤلاء لم يبقوا لفظ الجسم على معناه الحقيقي في لغة العرب، بل زادوا في معناه معان باطلة ليتوافق مع معتقدهم..

وهذا يعني أن لفظ الجسم قد صار في معناه ما هو حق وباطل..

وهذا ـ أي اشتماله على الحق والباطل ـ يجعله من الألفاظ المجملة، التي لا تقبل معانيها حتى ينظر في مقصود قائليها، ويستفصل منهم عن مرادهم؛ فإن أرادوا بالنفي أو الإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول ﷺ: صوب المعنى الذي قصده بلفظه. «ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تُبين المراد بها. والحاجة: مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها. وأما إن أريد بها معنى باطل: نفي ذلك المعنى. وإن جمع بين حق وباطل: أثبت الحق، وأبطل

= العقل والنقل ٦/١٦٣.

(١) سيأتي إن شاء الله ص١٩٣ من الجزء الثالث.

(٢) انظر ص ٢٩٥ من هذا الجزء.

الباطل»[1].

الاستفصال مع من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى:

* لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتا، فتكون له حرمة الإثبات، ولانفياً، فيكون له إلغاء النفي..

لذا فإن من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى نفياً أو إثباتا يستفصل منه عن مراده..

فإن وافق مراده ما في الكتاب والسنة قبل منه المعنى، لا اللفظ.

وإن خالف مراده مافي الكتاب والسنة: رد عليه اللفظ والمعنى كلاهما..

وذلك لأن جواب كل من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى نفياً أو إثباتاً موجود في كتاب الله، أو سنة رسول الله ﷺ؛

فإن الله قد بين في كتابه ما هو ثابت له من الصفات، وما هو منزه عنه، وأثبت لنفسه صفات الكمال، ونفى عن نفسه صفات النقص.

وكذا رسول الله ﷺ أخبر عن صفات الكمال التي ينبغي أن تُثبت لله تعالى، وبين ما يجب أن ينزه عنه جل وعلا من صفات النقص..

فيستفصل ممن جاء بلفظ لم يرد به الكتاب والسنة..

ومن ذلك لفظ الجسم؛ فإنه يستفصل ممن أطلقه عن مراده:

(١) ـ فقد يقول مطلق لفظ الجسم نفياً أو إثباتاً: أنا أريد بالجسم معناه في لغة العرب؛ وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه..

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٥٤، ٥٥٥.

فنقول له: هذا المعنى منفي عن الله تعالى عقلاً وسمعاً[1].

(٢) ـ وإن قال: أريد به: المركب من المادة والصورة..

أو أريد به: المركب من الجواهر المنفردة..

نقول له: هذا منفي عن الله تعالى قطعاً.

فالله تعالى منزه عن ذلك كله.

والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً؛ فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أهل الكلام قد يريدون بالجسم ما هو مركب من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة. وكثير منهم من ينازع في كون الأجسام المخلوقة مركبة من هذا وهذا. بل أكثر العقلاء من بني آدم عندهم أن السموات ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة؛ فكيف يكون رب العالمين مركباً من هذا وهذا؟ فمن قال: إن الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركب؛ فهو مخطئ في ذلك. ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله؛ فقد أصاب في نفيه عن الله، لكن ينبغي أن يذكر عبارة تبين مقصوده»[2].

فالله تعالى منزه عن هذا النوع من التركيب[3].

وهو جل وعلا ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٦/ ١٣١.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٦٩. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٤٧.

(٣) انظر: نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٧، ٤٧٨. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٧٣.

ولكن لا يعني نفي ذلك عن الله تبارك وتعالى أن ننفي بسببه شيئاً ممّا أثبته جلّ وعلا لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكذلك كل من نفى ما أثبته الله ورسوله، وقال إن هذا تجسيم، فنفيه باطل، وتسمية ذلك تجسيماً تلبيس منه. فإن أراد أن هذا في اللغة يسمى جسماً، فقد أبطل[1]. وإن أراد أن هذا يقتضي أن يكون جسماً مركبا من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، أو أن هذا يقتضي أن يكون جسماً، والأجسام متماثلة. قيل له: أكثر العقلاء يخالفونك في تماثل الأجسام المخلوقة، وفي أنها مركبة؛ فلا يقولون: إن الهواء مثل الماء، ولا أبدان الحيوان مثل الحديد والجبال، فكيف يوافقونك على أنّ الرب تعالى يكون مماثلاً لخلقه إذا أثبتوا له ما أثبت له الكتاب والسنّة؟ والله تعالى قد نفى المماثلات في بعض المخلوقات، وكلاهما جسم؛ كقوله: ﴿**وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم**﴾[2]؛ مع أن كلاهما بشر. فكيف يجوز أن يقال: إذا كان لرب السموات علم وقدرة أنه يكون مماثلاً لخلقه؟ والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولافي أفعاله»[3].

«ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل؛ سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهيولى والصورة، ونحو ذلك. فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة: فهذا يبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة،

---

(١) يعني قوله.

(٢) سورة محمد، جزء من الآية ٣٨.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٧٣، ١٧٤. وانظر شرح حديث النزول له ص ٣١ ـ ٣٢. ومنهاج السنة النبوية له ص ٢١١، ٢١٢.

وعلى أنها متماثلة وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك»[1].

وقد تقدم أن إثبات الجوهر الفرد مما تنازع فيه المتكلمون، وإن كان أكثرهم يجزم ببطلانه[2].

(٣) ـ ويقال للمجسم الذي أطلق لفظ الجسم على الله تعالى إثباتاً: «ما تعني بقولك؟ أتعني بذلك أنه من جنس شيء من المخلوقات؟ فإن عنيت ذلك؛ فالله تعالى قد بين في كتابه أنه لا مثل له، ولا كفو له، ولاند له. وقال: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾[3]؛ فالقرآن يدل على أن الله لا يماثله شيء: لا في ذاته ولافي صفاته ولا في أفعاله. فإن كنت تريد بلفظ الجسم ما يتضمن مماثلة الله لشيء من المخلوقات؛ فالله منزه عن ذلك، وجوابك في القرآن والسنة. وإذا كان الله ليس من جنس الماء والهواء ولا الروح المنفوخة فينا، ولا من جنس الملائكة، ولا الأفلاك؛ فلأن لا يكون من جنس بدن الإنسان ولحمه وعصبه وعظامه ويده ورجله ووجهه، وغير ذلك من أعضائه وأبعاضه أولى وأحرى. فهذا الضرب ونحوه مما قد يسمى تشبيهاً وتجسيماً، كله منتف في كتاب الله، وليس في كتاب الله آية واحدة تدل؛ لانصاً، ولا ظاهراً على إثبات شيء من ذلك لله»[4].

فالمقصود أن الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5]؛ فلا يماثله شيء في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله جل وعلا؛ فهذا ممتنع في حقه: «ممتنع لذاته أن

---

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٢١، ١٢٢.

(٢) انظر ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٣) سورة النحل، جزء من الآية: ١٧.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/٣٠٧، ٣٠٨.

(٥) سورة الشورى، جزء من الآية: ١١.

يكون غير الله مماثلاً له في ذاته أو صفاته أو أفعاله؛ فإن المثلين يجوز على أحدهما ما جاز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه. والرب حي قيوم غني صمد واجب بنفسه مستحق لصفات الكمال بنفسه، ممتنع اتصافه بنقائضها؛ فإن كماله من لوازم ذاته الواجبة الوجود بنفسها التي يمتنع عدمها أو عدم شيء من لوازمها والمخلوق يجب أن يكون معدوماً محدثاً فقيراً. فلو تماثلا: للزم أن يكون كل منهما واجب الوجود واجب العدم، قديماً محدثاً، غنياً بنفسه فقيراً بنفسه، وذلك جمع بين النقيضين»[1].

(٤) ـ إن أراد مطلق لفظ الجسم بالجسم: ما يشار إليه إشارة حسية: فقد أشار إليه أعرف الخلق به بأصبعه رافعاً لها إلى السماء يُشهدِ الجمع الأعظم مشيراً له [2].

وكذا إن أراد به: الموصوف بالصفات: فلا ريب أن القرآن مملوء بإثبات الصفات لخالقنا جل وعلا..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لمن أطلق لفظ الجسم على الله تعالى نفياً، أو إثباتاً: «إن عنيت بلفظ الجسم: الموصوف بالصفات، القائم بنفسه، المباين لغيره، الذي يمكن أن يشار إليه، وترفع إليه الأيدي: فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم، والقوة والرحمة والوجه، واليدان، وغير ذلك، وأخبر أنه ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[3]، وأنه: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا

---

(١) تلخيص كتاب الاستغاثة لابن تيمية ص ١٦٦.

(٢) انظر: صنيعه ﷺ هذا في حجة الوداع: في صحيح مسلم ٢/ ٨٩٠، ك الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٣) سورة فاطر، جزء من الآية: ١٠.

بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾[1]، وأنه: ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[2]. فالقرآن مملوء من بيان علوه على خلقه، والصعود إليه، والنزول منه، ومن عنده، وإثبات علمه ورحمته، وغير ذلك من صفاته.

وإذا سميت ما هو كذلك جسماً، وسئلت: هل هو جسم؟ كان الجواب أن المعنى الذي سئلت عنه وأردته بهذا اللفظ قد بينه الله وأثبته في كتابه »[3].

فنحن لانجحد صفات ربنا جل وعلا، وعلوه على خلقه، واستوائه على عرشه لتسمية الجهمية المعطلة وأشياعهم الموصوف بذلك جسماً، والمثبت لذلك مجسماً[4].

ويرحم الله العلامة ابن القيم حيث يقول[5]:

فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه	على عرشه إني إذاً لمجسم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته	فمن ذلك التشبيه لا أتكتم
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه	وأوصافه أو كونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا	بتوفيقه والله أعلى وأعلم

فإن أريد بالجسم: الموصوف بالصفات؛ فإنا نثبت الصفات، ونوافق

---

(١) سورة الفرقان، جزء من الآية: ٥٩.

(٢) سورة المعارج، جزء من الآية: ٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/٣٠٩. وانظر: المصدر نفسه ٦/٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٠ ـ ٣٥١. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٧٣ ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٣٤. ومجموع الفتاوى له ٥/٢١٤، ١٢/٣١٧.

(٤) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/١٠٣.

(٥) انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم ٣/٩٤٠.

من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى إثباتاً لا نفياً على المعنى الذي أراده، مع تبديعه بسبب إطلاقه اللفظ الذي لم يرد في الكتاب والسنة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «قد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات والله تعالى يرى في الآخرة، وتقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم. فإن أراد بقوله ليس بجسم: هذا المعنى. قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ: معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه»(١).

فالمقصود أن السلف رحمهم الله تعالى لم ينطقوا بلفظ الجسم، ولكن نطقوا بالألفاظ التي هي صريحة في المعنى الذي يسميه هؤلاء جسماً..

فالمخالف يزعم أنه لا يجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ماهو جسم.. فيجاب بأن جميع هذه الأسماء والصفات وإن كانت لا تقال في الشاهد إلا على جسم، فإنها تقال لله وليس بجسم..

«وبهذا يجيب كل من أثبت شيئاً من هذه الصفات لمن نفاها، فنقول: إذا اتفقنا على أنه حي عليم قدير، وليس بجسم، فكذلك يكون عالماً بعلم وقادراً بقدرة ولا يكون جسماً»(٢).

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٤، ١٣٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٣١٠ ـ ٣١١ وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٧٣، ١٧٤. ومنهاج السنة النبوية له ٢١٢، ٢١٣. ونقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق ١١٥/ أ ـ ب. ومجموع الفتاوى له ٣١٧/١٢.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ١١٥/ أ.

وهذا جواب من ينفي الصفات دون الأسماء..

ويمكن أن يجاب من ينفي بعض الصفات دون بعض بنحو من هذه الإجابة؛ فيقال له: إن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم، فانف ما أثبت لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم؛ فالقول فيما نفيته كالقول فيما أثبته(٢).

* وبهذا البيان من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى يتضح مافي لفظ الجسم من الإجمال، وما حواه معنى هذا اللفظ من حق وباطل..

* وبهذا البيان يزول ماعلق في ذهن النافي للفظ الجسم أو المثبت له من الإشكال ـ إن حصل تجرد وإنصاف...

فلا يبقى لنفاة الصفات متعلق بلفظ الجسم، ولا للمشبهة؛

فالحكم في ذلك هو الكتاب والسنة؛

فما قبله الشرع من معان قبل.

وما رده الشرع من معان رد ورفض.

---

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٣٥، ١٣٤، ١٣٥. والفرقان بين الحق والباطل ص ١٠٧، ١٠٨. ومجموع الفتاوى ١٢/٣١٧. وشرح حديث النزول ص ٢٣. ونقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق ١١٥/أ.

المبحث الثالث

رد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على شبه نفاة الصفات الاختيارية

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: الردّ على قولهم: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

المطلب الثاني: الردّ على قولهم: لو كان الله قابلاً لحلول الحوادث في ذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، ولو كان قابلاً لها في الأزل، للزم وجود حوادث لا أول لها.

المطلب الثالث: الردّ على قولهم: قيام الحوادث به جل وعلا ـ أفول وتغير، والله منزه عن ذلك.

المطلب الرابع: الردّ على قولهم: لو كانت الصفات الاختيارية صفات كمال: للزم عدم كمال الله قبل اتصافه بها. وإن كانت صفات نقص: وجب تنزيه الله تعالى عنها.

المبحث الثالث

رد شيخ الإسلام ابن تيمية

على شبه نفاة الصفات الاختيارية

* كل ما قام بالله تعالى بعد عدمه؛ فإنما يكون بمشيئته تعالى وقدرته.

* وهو سبحانه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن؛ « فما شاءه وجب كونه، وهو يجب بمشيئة الرب وقدرته. وما لم يشأه امتنع كونه مع قدرته عليه؛ كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[1] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِم ﴾[2]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾[3]»[4].

* وقيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى: هو قول سلف الأمة وأئمتها، الذين نقلوه عن الرسول ﷺ.

وهو القول الذي جاءت به التوراة والإنجيل، وجميع الكتب السماوية..

وهو القول الذي يدل عليه صريح المعقول المطابق لصحيح المنقول..

* ومن أعظم الأصول: معرفة الإنسان بما نعت الله به نفسه من

---

(١) سورة السجدة، جزء من الآية ١٣.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية ٢٥٣.

(٣) سورة الأنعام، جزء من الآية ١١٢.

(٤) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٨.

الصفات الفعلية[1].

لذلك كان معرفة هذه الصفات، والإقرار بما ورد به الكتاب والسنة من إثبات قيامها بالرب تعالى متعلقة بمشيئته جل وعلا واختياره، والإقرار بباقي صفاته العلى: من أهم ما يجب على المسلم المنقاد فعله..

فيصف الله بما وصف به نفسه في كتابه، وما وصفه به رسوله ﷺ: من هذه الصفات وغيرها: كاستوائه تعالى إلى السماء، واستوائه على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من كل ليلة، وإتيانه ومجيئه يوم القيامة، وطي السموات بيمينه، وغير ذلك..

* وقد خالف في إثبات هذه الصفات طائفة من المتكلمين؛ منهم الأشعرية...

وزعموا أنهم في نفيهم لهذه الصفات عن الله تعالى ينزهونه عن سمات الحدث..

والواقع أن من قال: إني أنزه الله تعالى عن سمات الحدث، أو علامات الحدث، أو كل ما أوجب نقصاً وحدوثاً: فكلامه من حيث الجملة حق معلوم، متفق عليه، إذا لم يتضمن نفي ما ورد به الكتاب والسنة..

* لكن الشأن في الذين ينفون قيام الصفات الاختيارية التي أثبتها الكتاب والسنة، ثم يزعمون أن قيامها بالله باطل؛ لأن ذلك من سمات الحدث..

فهؤلاء لا شك في بطلان زعمهم «عند السلف، وأئمة السنة، بل وجمهور العقلاء. بل ما ذكروه يقتضي حدوث كل شيء، فإنه ما من

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٣٧٢.

موجود إلا وله صفات تقوم به، وتقوم به أحوال تحصل بالمشيئة والقدرة. فإن كان هذا مستلزماً للحدوث، لزم حدوث كل شيء، وأن لا يكون في العالم شيء قديم»[1].

فلو جعلنا إثبات الصفات الاختيارية من سمات الحدث كما زعم الأشعرية؛ لاقتضى ذلك حدوث كل موجود؛ إذ ما من موجود إلا ويقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته..

فليس إثبات الصفات الاختيارية لله تعالى من سمات الحدث الذي ينبغي أن ينزه عنه جل وعلا..

ومن فهم من صفات الله تعالى ما هو مستلزم للحدوث، مجانس لصفات المخلوقين، ثم أراد أن ينفي ذلك عن الله، فقد شبه وعطل[2].

بل سمات الحدث التي ينزه عنها الرب تعالى هي: «التي تستلزم الحدوث؛ مثل افتقار إلى الغير؛ فكل ما افتقر إلى غيره فإنه محدَث، كائن بعد أن لم يكن. والرب منزه عن الحاجة إلى ماسواه بكل وجه. ومن ظن أنه محتاج إلى العرش، أو حملة العرش، فهو جاهل ضال. بل هو الغني بنفسه، وكل ما سواه فقير إليه من كل وجه. وهو الصمد الغني عن كل شيء، وكلّ ما سواه يصمد إليه محتاجاً إليه؛ ﴿ **يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ [3]ومن سمات الحدث: النقائص؛ كالجهل، والعمى، والصمم، والبكم؛ فإن كل ماكان كذلك لم يكن إلا محدثاً؛ لأن القديم الأزلي منزه عن ذلك، لأن القديم الأزلي

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٤٢٨.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/ ٥٧٥.

(٣) سورة الرحمن، الآية ٢٩.

متصف بنقيض هذه الصفات وصفات الكمال لازمة له واللازم يمتنع زواله إلا بزوال الملزوم والذات قديمة أزلية، واجبة بنفسها، غنية عما سواها، يستحيل عليها العدم والفناء بوجه من الوجوه، فيستحيل عدم لوازمها، فيستحيل اتصافها بنقيض تلك اللوازم فلا يوصف بنقيضها إلا المحدث؛ فهي من سمات الحدث المستلزمة لحدوث ما اتصف بها»[1].

فعلم أن هذه النقائص هي من سمات الحدث الذي ينبغي تنزيه الله عنه، وكذا الافتقار إلى الغير، لا نفي أفعاله جل وعلا المتعلقة بمشيئته واختياره كما زعم الأشعرية ومن وافقهم..

* والآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تدل على بطلان قول هؤلاء النفاة كثيرة جداً، بل الآيات والأحاديث التي تدل على إثبات الصفات الاختيارية التى يسمونها حلول الحوادث كثيرة جداً وكلّها تدل على نقيض قول نفاة الصفات الاختيارية [2].

* ومما تجدر الإشارة إليه أن إثبات الصفات الاختيارية من تمام حمد الرب تبارك وتعالى؛ «فمن لم يقر بها، لم يمكنه الإقرار بأنّ الله محمود ألبتة، ولا أنه رب العالمين؛ فإنّ الحمد ضد الذم. والحمد: هو الإخبار بمحاسن المحمود مع المحبة له. والذم: هو الإخبار بمساوئ المذموم مع البغض له. وجماع المساوئ فعل الشر، كما أن جماع المحاسن فعل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/ ٤٢٨، ٤٢٩. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٤/ ٥٩٠.

(٢) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣، ١١٥ ـ ١٤٧، ٦/ ٣٢٢,٨/ ٣٢٦. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٦٨. وكتاب الصفدية ١/ ١٣٠. والفرقان بين الحق والباطل ص ٨٦ ـ ٨٨. وشرح حديث النزول ص ١٨٨ ـ ١٩١ ورسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ـ ٢/ ١٠ ـ ٣١، ٥٦ ـ ٧٠.

الخير. فإذا كان يفعل الخير بمشيئته وقدرته استحق الحمد. فمن لم يكن له فعل اختياري يقوم به، بل ولا يقدر على ذلك، لا يكون خالقاً، ولا رباً للعالمين»[1].

* ومن تعظيم الله جل وعلا ووصفه بالكمال، ونعته بنعوت الجلال: أن تثبت له هذه الأفعال؛ فنقول: الرب جل وعلا لم يزل ولا يزال عالماً، متكلماً إذا شاء، فاعلاً أفعالاً تقوم به، قادراً على كل شيء، يفعل ما يريد، ويخلق ما يشاء، ويختار.. وكل ما سواه مخلوق له، حادث عنه، وحدوث الأشياء عنه شيئاً بعد شيء، فليس فيها شيء كان معه، ولا قارنه بوجه من الوجوه[2].

* ورغم أن هذه الصفات قد تضافر على إثباتها الكتاب والسنة ـ كما تقدم..

إلا أن الأشعرية ومن على شاكلتهم ينفون هذه الصفات، ويفترضون وجود مانع عقلي ـ بزعمهم ـ يحول دون إثباتها.

وبنفيهم لهذه الصفات امتنع عندهم أن يقوم بالله تعالى فعل اختياريّ يحصل بقدرته ومشيئته؛ لا لازم ولا متعدّ؛ لا نزول، ولا مجيء، ولا إتيان، ولا خلق، ولا إحياء، ولا إماتة، ولا غير ذلك. ولا يرضى على أحدٍ بعد أن لم يكن راضياً عنه، ولا يغضب عليه بعد أن لم يكن غضبان، ولايفرح بالتوبة بعد التوبة، ولا يتكلم بمشيئته..

* ولمتقدمي الأشعرية حجج زعموا أنها عقلية، رأوا أنها تسوغ لهم

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥٧، ٥٨.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/ ٢٤. ومجموع الفتاوى له ١٦/ ٣٦٩ ـ ٣٧٠. وكتاب الصفدية له ١/ ٨١، ٨٢.

نفي صفات الرب الاختيارية..

ولكن هذه الحجج كما قيل:

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقـــاً وكل كاسر مكسور

وقد استقصى بعض متأخري الاشعرية؛ كالرازي[1]، والآمدي[2] أدلة من سبقهما من نفاة الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى..

لذلك توجهت ردود شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى ما كتبه هؤلاء المتأخرون..

وقد أدخل مع ردوده ردود بعضهم على بعض؛ كعادته التي اتسم بها منهجه الفريد في مناقشة أقوال المخالفين..

* ولما كان الرازي والآمدي من أبرز المتأخرين الذين كتبوا كتباً مطولة في تقرير معتقد الأشعرية ـ فصارت أقوالهما عمدة لمن أتى بعدهما من أبناء طائفتهما ـ : ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ردوده على الشبه التي أوردها الأشعرية في نفي صفات الله الاختيارية، ما ذكراه ـ الرازي والآمدي ـ إبطالا لحجج من سبقهما..

* ومن الملاحظ أن نفي الصفات الاختيارية مما أجمع عليه متقدموا الأشعرية ومتأخروهم..

ولكن ما ذكره الرازي والآمدي من ردود على الشبه التي أوردها المتقدمون في نفي الصفات الاختيارية: يعد إبطالاً من فضلائهم المتأخرين لما ذكره أشياخهم السابقون..

---

(١) تقدمت ترجمته فى الجزء الأول ص١٢٦.

(٢) تقدمت ترجمته ص ١٩٨.

ومن فمك أدينك..

على الرغم من أنّ الأشعرية كلهم ـ بما فيهم الرازي والآمدي ـ مجمعون على تعطيل الله تعالى عن أفعاله الاختيارية..

بيد أن للرازي والآمدي اللذين ضعفا حجج الأولين من أشياخهم حجة تختلف عن حجج أسلافهم..

وإن كان الرجلان معترفين بعدم وجود حجة عقلية قوية على نفي الصفات الاختيارية..

والرازي قد ذكر أن إثبات الصفات الاختيارية ـ التي يسمونها حلول الحوادث ـ قد قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كان بعضهم ينكرونه باللسان..

بل إن هذا القول مما يلزم جميع الطوائف بلا استثناء..

يقول الرازي: «.. هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟ قالوا: إنّ هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية[1]. وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب.

أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه:

الأول: إنه تعالى كان قادراً على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد. فإذا خلق ذلك الجسم المعين، يمتنع أن يقال: إنه بقي قادراً على إيجاده؛ لأن إيجاد الوجود محال.

والمحال لا قدرة عليه، فتعلق قادريته بإيجاد ذلك الجسم قد زال

(١) إحدى فرق المشبهة تقدم التعريف بهم ص ١٧٥.

وفني»[1].

فالخلق قد تم، ووجد المخلوق، فانتهى التعلق بين القدرة والإيجاد بوجوده.

« والثاني: إنه في الأزل يمتنع أن يقال: إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة في الحال. ثم إنه عند دخول زيد في الوجود يصير مطالبا له بإقامة الصلاة في الحال، وإيتاء الزكاة وهذا الطلب إلزام، والإلزام الحاصل ما كان حاصلاً ثم حصل، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله تعالى.

ولو قال قائل: إن كونه مطالباً لزيد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعلق خاص ونسبة خاصة، والحادث هو النسب والتعلقات، لا الصفات.

فنقول: هذه النسب والتعلقات، هل لها وجود في نفس الأمر، أو ليس كذلك؟

والثاني يقتضي نفي كونه تعالى مطالباً في الحال بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة.

وأما الأول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله»[2].

«والثالث: وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها. فكونه سامعاً لذلك الصوت، إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت، وكونه رائياً لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة. وهذا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى »[3].

---

(١) المطالب العالية للرازي ٢/١٠٦.
(٢) المطالب العالية للرازي ٢/١٠٦، ١٠٧.
(٣) المطالب العالية للرازي ٢/١٠٧.

فإثبات الصفات الاختيارية لله تعالى لازم لا محيد عنه.

والرازي في كتابه هذا «المطالب العالية»[1]؛ وهو من آخر كتبه، وأكبر كتبه الكلامية؛ كما ذكر شيخ الإسلام [2] قد نصر القول بإثبات الصفات الاختيارية [3]، «وخالف بذلك قوله في أجل ما صنفه في الكلام؛ وهو كتابه الذي سماه «نهاية العقول في دراية الأصول».

ولما عرف فساد قول النفاة لم يعتمد على ذلك في مسألة القرآن [4]؛ فإن عمدتهم في مسألة القرآن إذا قالوا: لم يتكلّم بمشيئته وقدرته، قالوا: لأنّ ذلك يستلزم حلول الحوادث. فلمّا عرف فساد هذا الأصل، لم يعتمد على ذلك في مسألة القرآن، بل استدلّ بإجماع مُركّب، وهو دليل ضعيف إلى الغاية. لكن لم يكن عنده في نصر قول الكلابيّة غيره. وهذا ممّا يُبيّن أنّه وأمثاله تبيّن لهم فساد قول الكُلابيّة»[5].

فالرازي إذاً بقي مُصراً على نفي الصفات الاختياريّة، على الرغم من

---

(١) هذا الكتاب يذكر شيخ الإسلام دائماً في كتبه أنه آخر ما ألف الرازي، وفيه رجع عن آرائه التي ذكرها في كتبه السابقة (انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٧، ٣٧٩، ٢/ ٣٢٤ ـ ٣٢٧.

ولكن الحقيقة أن هذا الكتاب من آخر ما ألف الرازي، وليس آخره، أما آخر كتبه فهو أقسام اللذات ـ كما تقدم الكلام في ذلك ص ٢٤٨ من الجزء الأول ـ والرازي لم يرجع في هذا الكتاب ـ المطالب العالية ـ عن كل أقواله، بل بقي معتقداً نفي العلو، والاستواء، والصفات الاختيارية.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٢٩٠. ورسالة في الصفات الاختيارية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٨.

(٣) مع أنه لم يثبتها.

(٤) ترك حجج من سبقه في نفي تكلم الله بمشيئته وقدرته، واعتمد على حجة ضعيفة متهافتة في ذلك.

(٥) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٨ ـ ١٠.

أنّه:

(١) ـ لم يأخذ بحجج أسلافه الأشعريّة على نفيها.

(٢) نصر القول بإثباتها.

(٣) قال عنها: «إنّ معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفة ذات الله تعالى»[1].

* لكنّ ما ذكره الرازي من دحض لحجج أسلافه ـ رغم أنّه لم يُثبت الصفات الاختياريّة ـ ذو أثرٍ بالغ على أبناء طائفته، وفيه زعزعة لأقوال أسلافه، وإضعاف لثقة المتأخرين فيهم.. فضربُ أقوال المخالفين بعضها ببعض من أفضل المناهج المتّبعة في الردّ عليهم.

فكيف إذا كانوا أبناء طائفة واحدة يردّ بعضها على بعض.

وكيف إذا كان من تولّى كبر الردّ على شُبَهِ الأشياخ الأقدمين: الرازي، والآمديّ، وهما هما عند الاتباع؛ إذ مكانتهما في نفوس المتأخّرين معلومة.

* يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وفحول النظّار؛ كأبي عبد الله الرازي، وأبي الحسن الآمديّ، وغيرهما: ذكروا حجج النفاة لحلول الحوادِث، وبيّنوا فسادها»[2].

* وهذه الحجج أربع..

* الأولى: قالوا: لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لما خلا عنها، أو عن أضدادها. وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فيجب أن يكون حادثاً، والرب تعالى ليس بحادث.

---

(١) أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص١١.

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٨ ـ وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٤١. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٧. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ٣٦٥.

* الثانية: قالوا: لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، ولو كان قابلاً لها في الأزل، لكان القبول من لوازم ذاته؛ فكان القبول يستدعي إمكان المقبول. ووجود الحوادث في الأزل محال.

* الثالثة: قالوا لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، للزم تغيره والتغير على الله تعالى محال.

* الرابعة: " حلول الحوادث أفول. والله منزه عن الأفول. والخليل إبراهيم عليه السلام قال: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1].

* وقد قام الرازي والآمدي بإبطال هذه الحجج.

وعقب شيخ الإسلام رحمه الله على أقوالهما في إبطال هذه الحجج بتعقيبات مفيدة، وضح فيها كلامهما، واستدرك عليهما كثيراً مما فاتهما وتميزت ردوده بالاعتصام بالكتاب والسنة، والانطلاق منهما، الأمر الذي افتقرت إليه ردود من نقل عنهما..

وقد أفردت لكل حجة من الحجج الثلاث المتقدمة مطلباً مستقلاً، ذكرت فيه ما نقله شيخ الإسلام، أو قاله في إبطالها..

* أما الحجة الرابعة: فقد أفردت لها مبحثا مستقلا؛ لكونها من الحجج المشتركة في هذا الدليل - دليل الأعراض وحدوث الأجسام ؛ فليس نفاة الصفات الاختيارية وحدهم من عض عليها، بل كل أصحاب هذا الدليل أخذوا بها، واستندوا إليها في تصحيح دليلهم، وفي نفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى، وفي نفي الجسمية عنه جل وعلا..

* بقي أن أقول: إن الرازي والآمدي لما أبطلا حجج أسلافهما،

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

استعاضا عنها بحجة رأوا أنها تسوغ لهم نفي صفات الله الاختيارية ، وهذه الحجة هي:

قولهم: إن هذه الصفات الاختيارية؛ إن كانت صفات نقص: وجب تنزيه الرب تبارك وتعالى عنها. وإن كانت صفات كمال: فقد كان الله تعالى فاقداً لها قبل حدوثها، وعدم الكمال نقص؛ فيلزم أن يكون ناقصاً، وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع..

وهذه الحجة قد كرَّ عليها شيخ الإسلام بردوده القوية؛ فدحر رجالها، وهتك أستارهم، وكشف عن عوارهم...

وقد أفردت لهذه الحجة: مطلباً مستقلاً؛ هو المطلب الرابع..

وعلى هذا : فالمبحث الذي بين أيدينا يشتمل على أربعة مطالب..

المطلب الأول

الرد على الشبهة الأولى

وهي قولهم:

القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده

*** وهذه الشبهة تصاغ عندهم هكذا:**

قالوا: لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لما خلا عنها، أو عن أضدادها وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث، فيجب أن يكون حادثاً. والرب تعالى ليس بحادث [1].

* وهذه الشبهة مبنية ـ عندهم ـ على خمس مقدمات:

(١) ـ الأولى: أن كل صفة حادثة، لابد لها من ضد.

(٢) ـ الثانية: أن ضد الصفة الحادثة، لابد وأن يكون حادثاً.

(٣) الثالثة: أن ما قبل حادثاً، فلا يخلو عنه وعن ضده.

(٤) الربعة ـ أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

(٥) الخامسة: أن الحدوث على الله تعالى محال [2].

* وهذه الشبهة : هي الحجة المشهورة التي اعتمد عليها الكلابية، وقدماء الأشعرية [3].

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ٢/١٠٨. وأبكار الأفكار للآمدى ١/٤٧٨، ٤٧٩.

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي ١/٤٧٩. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/٢٧، ٢٨.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٤٠. ومجموع الفتاوى له ٦/٢٤٧.

وقد حكم الرازي والآمدي على هذه الحجة بالضعف[1].

* وناقش شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قولهم: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وبين أنه لا دليل لهم على ذلك.

ولو سلم ذلك؛ أي لو سلمنا أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

«فهو كقول القائل: القادر على الشيء لا يخلو عن فعله وفعل ضده.

وأنتم تقولون: إنه لم يزل قادراً، ولم يكن فاعلاً ولا تاركاً؛ لأن الترك عندكم أمر وجودي مقدور، وأنتم تقولون: لم يكن فاعلاً لشيء من مقدوراته في الأزل مع كونه قادراً، بل تقولون: إنه يمتنع وجود مقدوره في الأزل، مع كونه قادراً عليه.

وإذا كان هذا قولكم، فلأن لا يجب وجود المقبول في الأزل بطريق الأولى والأحرى؛ فإن هذا المقبول مقدور لا يوجد إلا بقدرته، وأنتم تجوزون وجود قادر مع امتناع مقدوره في حال كونه قادراً»[2].

فالقول في المقبول، كالقول في المقدور...

فكما أن الله تعالى لم يزل قادراً منذ الأزل، مع امتناع وجود مقدوره في الأزل، فكذلك قولوا في أفعاله الاختيارية: لم يزل متصفا بها مع، عدم وجوب وجود المقبول في الأزل؛ لأن هذا المقبول مقدور لا يوجد إلا

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ٢/ ١٠٨ ـ ١١٠. وأبكار الأفكار للآمدي ١/ ٤٧٨. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٢٧. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٧، ٢٨٠. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤١ .

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٨٢، ٣٨٣.

بقدرة الله تعالى..

وهو جل وعلا لم يزل خالقاً، رازقاً، محيياً، مميتاً.... إلخ، مع أن الخلق لم يكونوا معه منذ الأزل..

فالقول فيما أثبتم كالقول فيما نفيتم..

وقال في موضع آخر: «الذين قالوا: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فيقال لهم: غاية هذا أن يكون لم تزل الحوادث قائمة به، ونحن نلتزم ذلك»[١].

وقد قاس القابل للشيء على القادر عليه..

فالقادر على أحد الضدين لا يخلو عنه وعن ضده؛ ولهذا كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده، والنهي عن الشيء أمراً بأحد أضداده..

وهذا هو معنى كون الرب تعالى لم يزل قادراً..

«وحينئذ فإذا كان الرب لم يزل قادراً: لزم أنه لم يزل فاعلاً لشيء أو لضده؛ فيلزم من ذلك أنه لم يزل فاعلاً. وإذا أمكن أنه لم يزل فاعلاً للحوادث أمكن أنه لم يزل قابلاً لها»[٢].

فإذا جاز أن نقول: لم يزل قادراً، جاز أيضاً أن يقال: لم يزل قابلاً للشيء، أو لم يزل فاعلاً له..

ويمكن أن يذكر هذا الجواب على وجه لا يقبل النزاع، فيقال: «إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده. فالقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ لأن القادر قابل لفعل المقدور، وإن كان قبوله القابل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨١، ٢٨٢.

للحوادث يستلزم إمكان وجودها في الأزل، فقدرة القادر أزلية على فعل الحوادث، يستلزم إمكان وجودها في الأزل وإن أمكن أن يكون قادراً مع امتناع المقدور: أمكن أن يكون قابلاً مع امتناع المقبول»[1].

فإن قيل: قبوله للحوادث من لوازم ذاته. قيل: قدرته على الحوادث من لوازم ذاته.. «وحينئذ: فإن كان دوام الحوادث ممكناً: أمكن أنه لم يزل قادراً عليها، قابلاً لها.

وإن كان دوامها ليس بممكن: فقد صار قبوله لها، وقدرته عليها ممكناً بعد أن لم يكن. فإن كان هذا جائزاً، جاز هذا. وإن كان هذا ممتنعاً، كان هذا ممتنعاً. وعاد الأمر في هذه المسالة إلى نفس القدرة على دوام الحوادث، وهو الأصل المشهور. فمن قال به من أئمة السنة والحديث، وأنه لم يزل قادراً على أن يتكلم بمشيئته وقدرته، ويفعل بمشيئته: جوز ذلك، والتزم إمكان حوادث لا أول لها»[2].

فالقول في المقبول، كالقول في المقدور..

فكما أنّ الله تعالى لم يزل قادراً منذ الأزل، مع امتناع وجود مقدوره في الأزل، فكذلك لم يزل قابلاً منذ الأزل: لم يزل متصفا بصفاته، مع عدم وجوب وجود المقبول في الأزل..

* وقد نقل شيخ الإسلام رحمه الله اعتراضاً للآمدي على هذه الحجة (قولهم: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده)، جاء فيه: «لقائل أن يقول: قولكم: إن كل صفة حادثة لابد لها من ضد؛ إما أن يراد بالضد معنى وجودي [3] يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتهما. وإما أن يراد

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٢.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٢، ٢٨٣.

(٣) أثبتها هكذا، والصواب وجودياً.

به ما هو أعم من ذلك؛ وهو ما لا يتصور اجتماعة مع وجود الصفة لذاتهما. وإن كان عدماً حتى يقال بأن عدم الصفة يكون ضداً لوجودها. فإن كان الأول[1]، فلا نسلم أنه لابد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار. والاستدلال على موقع المنع عسر جداً. وإن كان الثاني [2] فلا نسلم أنه يلزم أن يكون ضد الحادث حادثاً، وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثاً، ولو كان عدمه حادثاً لكان وجوده سابقاً على عدمه، وهو محال»[3].

* يلاحظ أن هذا الاعتراض بناه الآمدي على مسألة حدوث العالم..

إذ العالم الحادث مسبوق بالعدم..

فلو كان هذا العدم ـ وهو ضد الوجود ـ حادثاً؛ بناءً على زعمهم أن ضد الحادث حادث : لكان وجود العالم سابقاً على عدمه؛ وهذا محال..

* فاتضح مما تقدم أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عارض القبول ـ في هذه الحجة ـ بالقدرة؛ فإن جاز وجود القدرة أزلاً، جاز وجود القبول أيضاً.

والقادر لم يزل قادراً. والقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

فكذلك هو لم يزل قابلاً. والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

---

(١) أي إذا أريد بالضد معنى وجودياً.

(٢) أي إذا أريد بالضد معنى عدمياً.

(٣) أبكار الأفكار للآمدي ١/ ٤٧٩، ٤٨٠ . وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٣٠، ٣١.

المطلب الثاني
الرد على الشبهة الثانية
وهي قولهم:
لو كان الله قابلاً للحوادث في الأزل
لكان القبول من لوازم ذاته

*** وهذه الشبهة تصاغ عندهم هكذا:**

قالوا: لو كان الله تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل. ولو كان قابلا لها في الأزل، لكان القبول من لوازم ذاته فكان القبول يستدعي إمكان المقبول ووجود الحوادِث في الأزل مُحال[1] .

وهذه الشبهة مبنيّة على مقدّمتين :

١ ـ **الأولى:** لو كان قابلاً للحوادِث، لكان القبول أزليّاً .

٢ ـ **الثانية:** يمكن وجود المقبول مع القبول .

وقد أبطل متأخّروا الأشعريّة هذه الشبهة بالمعارضة بالقدرة . .

ـ فالأمديّ مثلاً: أورد هذه الحجّة وزيّفها[2] .

ـ وعلّق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على كلامه مُوضّحًا له[3] .

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي ٢/ ١٠٨ . وأبكار الأفكار للأمدي ١/ ٤٨٢ . وانظر أيضًا : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٦٢، ٦٣ . ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٧ . ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤١ .

(٢) انظر: أبكار الأفكار للأمدي ١/ ٤٨٢ . وانظر أيضًا درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية٤/ ٦٢، ٦٣ .

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٦٣ـ71 .

ـ والآمديّ قد نقض هذه الحُجّة وأبطلها بالمُعارضة بالقدرة؛ حيث ذكر أنّ الله تعالى لمّا كان قادرًا على إحداث الحوادث، وقدرته على ذلك أزليّة. والقدرة تستدعي إمكان المقدور، ولا يصحّ وجود المقدور ـ وهو الحوادِث ـ في الأزل؛ فصحّ وجودها لاحقًا[1].

والشبهة هذه أبطلها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى من وجوه..

وهو في هذه الوجوه قد عارض القبول بالقدرة، والمقبول بالمقدور؛ كمسلك من أبطل هذه الشبهة من متأخّري الأشعرية..

ومن هذه الوجوه:

الوجه الأول: «أن يُقال: وجود الحوادث دائمًا: إمّا أن يكون ممكنًا، وإمّا أن يكون ممتنعًا. فإن كان ممكنًا: أمكنَ قبولها، والقدرة عليها دائمًا. وحينئذ فلا يكون وجود جنسها في الأزل ممتنعًا، بل يمكن أن يكون جنسها مقدورًا مقبولاً. وإن كان ممتنعًا: فقد امتنع وجود حوادِث لا تتناهى، وحينئذ فلا تكون في الأزل ممكنة: لا مقدورة ولا مقبولة. وحينئذ فلا يلزم من امتناعها في الأزل امتناعها بعد ذلك؛ فإنّ الحوادث موجودةٌ، فلا يجوز أن يُقال بدوام امتناعها. وهذا تقسيمٌ حاصرٌ يُبيِّن فساد هذه الحُجّة»[2].

فالقول بإمكانيّة دوام الحوادث في المستقبل يُلزم هؤلاء بأن يقولوا بإمكانيّة وجود جنسها في الماضي.

---

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمديّ ١/ ٤٨٢. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٤٧. ورسالة في الصفات الاختياريّة له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٦٢، ٦٣.

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيميّة ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤١، ٤٢. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ١٨١.

وهم لا يمنعون دوامها في المستقبل، وإلا لوافقوا جهمًا[1] على قوله؛ فقالوا مثله بفناء الجنّة والنّار .

إلا أنّ الواقع أنّهم لا يقولون بذلك؛ فلزمهم بإثبات دوامها في المستقبل إمكانيّة وجودها في الماضي .

ولو فُرِض ـ على سبيل الجدل ـ أنّهم قالوا بامتناع بقاء الحوادِث في المستقبل؛ ليتوصلّوا إلى القول بامتناع وجودها في الماضي. فقولهم هذا يُؤدّي إلى تعطيل أزليّة القدرة التي أثبتوها؛ إذ لا يُتصوّر وجود قدرة لاتستدعي إمكان المقدور .

فوجود القدرة على فعل المقدور أزلاً: يجعل وجود المقدور في الأزل ممكنًا .

فلو منعوا إمكانية وجود الحوادِث أزلاً، لناقضهم وجود جنسها المُشاهد المحسوس.

الوجه الثاني: «أن يُقال: لا ريب أنّ الربّ تعالى قادر. فإمّا أن يُقال: إنّه لم يزل قادرًا. وإمّا أن يُقال: بل صار قادرًا بعد أن لم يكن .

فإن قيل: لم يزل قادرًا؛ وهو الصواب؛ فيُقال: إذا كان لم يزل قادرًا: فإن كان المقدور لم يزل ممكنًا، أمكن دوام وجود الممكنات؛ فأمكن وجود الحوادِث وحينئذٍ فلا يمتنع كونه قابلاً لها في الأزل .

وإن قيل: بل كان الفعل ممتنعًا، ثمّ صار ممكناً. قيل: هذا جمع بين النقيضين؛ فإنّ القادر لايكون قادرًا على ممتنع، فكيف يكون قادرًا مع كون المقدور ممتنعًا ؟ .

ثمّ يُقال: بتقدير إمكان هذا؛كما قيل: هو قادر في الأزل على ما يُمكن فيما لايزال .

---

(١) تقدّمت ترجمته فى الجزء الأول ص٦١ .

قيل: وكذلك في القبول، يُقال: هو قابل في الأزل لما يُمكن فيما لا يزال»[1] .

فمن مستلزمات قولهم إنّ الله تبارك وتعالى قادرٌ في الأزل: أن يكون الفعل غير ممتنع عليه أزلاً . .

وإلا لو منعوه أزلاً لجمعوا بين النقيضين :

إذ كيف تجتمع القدرة ـ التي هي من مستلزمات اسمه القادر ـ مع عجزه عن الفعل، أو امتناع الفعل عليه.

فإذا قالوا: إنّ القدرة أزليّة، والمقدور لا يمتنع على القادر أزلاً . .

قلنا: فكذلك قولوا في القبول؛ لأنّ الله تعالى قابل لما هو قادرٌ عليه . .

الوجه الثالث: أن يُقال: «إنّه سبحانه إذا قيل: هو قابل لما في الأزل؛ فإنما هو قابل لما هو قادر عليه، يمكن وجوده؛ فإنّ ما يكون ممتنعًا لا يدخل تحت القدرة، فهذا ليس بقابل له»[2] .

ويلاحظ مابين هذا الوجه والذي قبله من صلة . .

فهذا مُترتّب على الذي قبله .

وهو تفسير لقياس القبول على القدرة، والمقبول على المقدور . .

فلو قيل: الله قابلٌ لما في الأزل؛ فإنّما يُراد أنّه قابلٌ لما هو قادرٌ عليه، لا لما يكون ممتنعًا . .

الوجه الرابع: «أن يُقال: هو قادر على حدوث ماهو مُباين له من

(١) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٢. وانظر مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٨ .

(٢) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٣. وانظر مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٨ .

المخلوقات. ومعلومٌ أنّ قدرة القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المُباين له. وإذا كان الفعل لا مانع منه إلا ما يمتنع مثله لوجود المقدور المباين، ثمّ ثبت أنّ المقدور المباين هو ممكن، وهو قادر عليه. فالفعل أن يكون ممكنًا مقدورًا أولى»[1].

قدرة الله تعالى أزليّة . .

والله تعالى قادرٌ على إيجاد ماهو مباين له . .

ومعلومٌ أنّ قدرة أي قادر على فعل القائم به أولى وأحرى من قدرته على المُباين له .

فقدرة الله تعالى على فعل القائم بنفسه جلّ وعلا أولى من قدرته على المباين له . .

وهذه الأشياء المباينة له مخلوقة، حادثة بعد أن لم تكن، حدثت شيئًا بعد شيء؛ فليس فيها شيء كان معه، أو قارنه بوجه من الوجوه . .

والله تعالى قدر على إيجادها . .

فقدرته على فعل القائم بنفسه بعد أن لم يكن أولى وأحرى .

ويُلاحظ ـ كما ذكرتُ سابقًا ـ أنّ هذه الوجوه التي ذكرها شيخ الإسلام رحمه الله تعالى في إبطال هذه الحجّة: قد عارض فيها القبول بالقدرة .

فالربّ تعالى لمّا كان قادرًا على إحداث الحوادِث، والقدرة تستدعي إمكان المقدور. ووجود المقدور ـ وهي الحوادِث ـ في الأزل مُحال . .

فكذلك المقبول لا يُوجد في الأزل، مع قبول الله تعالى له أزلاً . .

---

(١) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٣. وانظر مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٨، ٢٤٩ .

المطلب الثالث

الردّ على الشبهة الثالثة

وهي قولهم: لو قامت بالله الحوادِث للزم تغيُّره والتغيُّر على الله مُحال

هذه الشبهة تُصاغ عندهم هكذا:

لو قامت الحوادِث بالله تعالى، للزم تغيُّره. والتغيُّر على الله مُحال.

ويقصدون بالحوادِث أفعال الربّ تبارك وتعالى الاختياريّة؛

فعندهم: لو قام فعل حادِث بذات الله، لاتّصف به؛ كما اتّصف بالحياة والقدرة والعلم والمشيئة. ولو اتّصف بها لتغيّر بها، والتغيّر عليه ممتنع.

وهذه الحجّة أبطلها متأخّروا الأشعريّة؛ كالرازي والآمديّ؛ فقالا: «ما تُريدون بقولكم: لو قامت به للزم تغيُّره؟ أتريدون بالتغيُّر نفس قيامها به، أم شيء آخر؟ فإن أردتم الأوّل، كان المقدّم هو الثاني، والملزوم هو اللازم. وهذا لا فائدة فيه؛ فإنّه يمكن تقدير الكلام: لو قامت به الحوادِث، لقامت به الحوادِث. وهذا كلامٌ لا يفيد. وإن أردتم بالتغيُّر معنىً غير ذلك فهو ممنوع؛ فلا نُسلِّم أنّها لو قامت به لزم تغيُّرٌ غيرَ حلول الحوادِث. فهذا جوابهم»[1].

يقول الرازي مُبطلاً لهذه الحُجّة: «ولقائل أن يقول: إن عنيتم بهذا

---

(١) رسالة في الصفات الاختياريّة لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٣. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٩.

التغيُّر حدوث صفةٍ في ذات الله تعالى بعد عدمها؛ فهذا يُفيد[1] إلزام الشيء على نفسه. وذلك[2] لا يُفيد. وإن عنيتم به وقوع التبدّل في نفس تلك الذات المخصوصة: فمعلومٌ أنّ هذا غير لازم فيثبتُ أنّ هذا الكلام ضعيف»[3].

والآمدي كذلك ضعّف هذه الحُجّة بنحو تضعيف الرازي لها . .

يقول الآمدي: «ولقائل أن يقول: إن أردتم بالتغيُّر: حلول الحوادِث بذاته؛ فقد اتّحد اللازم والملزوم، وصار حاصل الشرطيّة[4]: لو قامت الحوادِث بذاته، لقامت الحوادِث بذاته. وهو غير مُفيد. ويكون القول بأنّ التغيُّرعلى الله بهذا الاعتبار دعوى محلّ النزاع. وإن أردتم بالتغيُّر معنى آخر وراء قيام الحوادِث بذاته: فهو غير مُسلَّم، ولا سبيل إلى إقامة الدليل عليه»[5].

فليس أمامهم من معاني التغيُّر: سوى حلول الحوادِث . .

فلو قالوا: حلّت الحوادِث بذاته فتغيَّر . .

ومرادهم بالتغير حلول الحوادث بذاته.

لصار المعنى: حلّت الحوادِث بذاته، فحلّت الحوادِث بذاته . .

وهذا كلام لا فائدة فيه .

---

(١) بمعنى يقتضي، أو يؤدّي إلى .

(٢) استخدم اسم الإشارة ذلك؛ وهو للبعيد، مع أنّ مُراده الإشارة إلى أقرب مذكور. ويعني: أنّ إلزام الشيء على نفسه: لا فائدة فيه .

(٣) المطالب العالية للرازي ٢/ ١١١ .

(٤) الشرطيّة: ما تتركّب من قضيّتين. وقيل الشرطيّة: هو الذي يتوقّف عليه الشيء، ولم يدخل في ماهية الشيء، ولم يؤثّر فيه. ويُسمّى الموقوف بالمشروط، والموقوف عليه بالشرط؛ كالوضوء للصلاة؛ فإنّ الوضوء شرط موقوف عليه الصلاة، وليس بداخل فيها، ولا يؤثّر فيها. (التعريفات للجرجاني ص١٢٦) .

(٥) أبكار الأفكار للآمدي١/ ٤٨٣ . وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية٤/ ٧١، ٧٢.

وقد ناقش شيخ الإسلام رحمه الله هذه الحُجّة وأبطلها .

وتركّزت ردوده على بيان ما في لفظ التغيُّر من الإجمال . .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : «لفظ التغيُّر لفظ مجمل. فالتغيُّر في اللغة المعروفة لا يُراد به مُجرّد كون المحلّ قامت به الحوادِث»[1] .

بل إنّ لفظ التغيُّر في كلامِ الناس المعروف: يتضمّن استحالة الشيء . .

والنّاس إنّما يقولون تغيّر: لمن استحال من صفةٍ إلى صفة . .

ـ فالإنسان مثلاً: إذا مرض، وتغيَّر في مرضه؛ كأن اصفرّ لونه أو شحب، أو نحل جسمه: يُقال: غيَّره المرض[2] .

وكذا إذا تغيَّر جسمه بجوعٍ أو تعب، قيل قد تغيَّر .

وكذا إذا غيّر لون شعر رأسه ولحيته؛ يقول قد غيّر ذلك . .

وكذا إذا تغيّر خُلُقه ودينه؛ مثل أن يكون فاجراً فيتوب، ويصير براً. أو يكون براً، فينقلب فاجراً. فهذا يُقال عنه: إنّه قد تغيّر .

ومن هذا الباب، قول رسول الله ﷺ لمّا أُتي بأبي قحافة[3]، ورأسه

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٤. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٩.

(٢) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ١٨٥، ٤/ ٧٢ .

(٣) هو عثمان بن عامر القرشيّ التيميّ؛ والد أبي بكر الصديق رضي الله عنهما. تأخّر إسلامه إلى يوم الفتح. ومات سنة أربع عشرة للهجرة، وله سبع وتسعون سنة. (الاستيعاب لابن عبد البر ٣/٩٣، ٩٤. والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٢/ ٤٦٠، ٤٦١) .

ولحيته كالثَّغَامة[1]: «غيِّروا هذا بشيءٍ، واجتنبوا السَّواد»[2].

ـ وكذا الشمس إذا اصفرت، قيل: تغيرت[3].

ـ والأطعمة إذا استحال لونها، أو ريحها؛ يُقال تغيرت أيضا[4].

يقول الله جل وعلا عن الجنة ونعيمها: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾[5].

فاللبن يتغير طعمه من الحلاوة إلى الحموضة، ونحو ذلك.

« وكذلك يُقال: فلان قد تغير على فلان: إذا صار يبغضه بعد المحبة. فأما إذا كان ثابتاً على مودته لم يسم هشته إليه وخطابه له تغيراً، وإذا جرى على عادته في أقواله وأفعاله، فلا يُقال إنه قد تغير قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[6]. ومعلوم أنهم إذا كانوا على عادتهم المحمودة: يقولون ويفعلون ما هو خير: لم يكونوا قد غيروا ما بأنفسهم. فإذا انتقلوا عن ذلك، فاستبدلوا بقصد الخير قصد الشرّ، وباعتقادهم الحق اعتقادهم الباطل، قيل: قد غيروا ما بأنفسهم؛ مثل من كان يحب الله ورسوله والدار الآخرة، فتغير قلبه، وصار لا

---

(١) الثَّغَام: نبتٌ أبيضٌ كلّه؛ ورقه وزهره. قال في القاموس: والرأس صار كالثَّغَامة: بياضاً. (انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ص١٤٠١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/١٦٦٣، ك اللباس والزينة، باب استحباب خضاب الشيب بصفرة أو حمرة، وتحريمه بالسواد.

(٣) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/٢٤٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/١٨٥، ٤/٧٢.

(٤) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/٢٤٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/١٨٥، ٤/٧٢.

(٥) سورة محمد، جزء من الآية ١٥.

(٦) سورة الرعد، الآية ١١.

يحب الله ورسوله والدار الآخرة: فهذا قد غير ما في نفسه»[1].

فالمقصود أن مثل هذه الأمور يُقال لها تغير..

أما ما يقوم بالإنسان من أفعال: كتكلمه، ومشيه، وقيامه، وقعوده، وطوافه، وصلاته، وركوبه، وأمره، ونهيه، فلا يُقال إنّ هذا تغير[2].

ـ فالناس لا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويصلي الخمس أنه كلما قرأ وصلّى: قد تغير، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال، فإذا تغيرت صفته وعادته: قيل: إنه قد تغير.

ـ وكذلك الناس لا يقولون للشمس والكواكب إذا كانت جارية في السماء، ذاهبة من المشرق إلى المغرب أنها متغيرة.

ـ ولا يقولون للماء إذا جرى مع بقاء صفائه أنه قد تغير.

ـ ولا للفاكهة أو الطعام عند الإطلاق، أو عند تحويلها من مكان إلى مكان أنه تغير[3].

ـ فالحركة المكانية: هذه لا تسمى تغيراً، بل تسمى تحركاً..

لذلك كان كلام من قال: إذا تحرك الإنسان فقد تغير: كلاماً غير مفيد..

إذ معناه الحقيقي: إذا تحرك الإنسان فقد تحرك.

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٥. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٩، ٢٥٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٧٤، ٧٥.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٨٥، ١٨٦، ٤/ ٧٢. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٥٠.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ١٨٦، ٤/ ٧٢، ٧٣. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٤. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٥٠. وكتاب في الرد على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٩١.

ولذلك قال الرازي والآمدي في إبطال هذه الحجة ما يشبه هذا الكلام؛ لأن القائل إذا قامت به الحوادث ـ كالحركة ونحوها ـ فقد تغير..

ومراده من التغير قيام الحوادث..

كان معنى كلامه: إذا قامت به الحوادث، فقد قامت به الحوادث...

* لكن قد يراد بلفظ الحركة ما هو أعم من الحركة المكانية؛ كالحركة في الكيف أو الكم مثلاً.

ومثال هذه الحركة: حركة النبات بالنمو، وحركة نفس الإنسان بالمحبة، والرضا، والغضب..

فهذه الحركة قد يعبر عنها بالتغير[1].

* والمقصود مما تقدّم أنّ لفظ التغير من الألفاظ المجملة..

فقد يُراد به في بعض المواضع: الاستحالة.

وقد يراد به الحركة الكيفية أو الكمية، لا الحركة المكانية[2].

وإذا نُزِّهَ الله تعالى عن التغير؛ فالمراد تنزيهه عما ينافي كماله جل وعلا؛ كانقلاب صفة الكمال إلى صفة نقص، أو نحو ذلك..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والناس إذا قيل لهم: التغير على الله ممتنع، فهموا من ذلك الاستحالة والفساد؛ مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص، أو تفرق الذات، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه»[3].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٧٥.

* أما أفعال الله جلا وعلا: ككونه يتصرف بقدرته؛ فيخلق، ويرزق، ويستوي، وينزل، ويفعل ما يشاء بنفسه، ويتكلم إذا شاء، ونحو ذلك: فهذا لا أحد يسميه تغيراً..

فهو تبارك وتقدس لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الجلال والإكرام، وكماله من لوازم ذاته؛ فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصاً بعد كماله[1].

«وهذا الأصل عليه يدل قول السلف وأهل السنة: إنه لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم يزل قادراً، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيِّراً»[2].

فليس المراد بقيام الأفعال في ذات الله تعالى تغيره واستحالته..

وإنما المراد فعل ذلك بمشيئة وإرادته، وليس هذا تغيراً..

« ومعلوم أن من كان قادراً على أن يفعل بمشيئته وقدرته ما شاء، كان أكمل ممّن لا يقدر على فعل يختاره، يفعل به المخلوقات، ولا كلام يتكلم به بمشيئته، ولا يرضى على من أطاعه، ولا يغضب على من عصاه..»[3].

ومن نفى أفعال الله الاختيارية يعلم ـ بلا شك ـ أن الفعل القائم بالفاعل صفة كمال.. بل ويعلم أيضاً أنّ الحركة صفة كمال..

فبأي دليل ينفي عن الله تعالى صفات كماله ؟!.

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٥٠، ٢٥١.

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٤٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٥١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/ ٧٧.

المطلب الرابع
الردّ على الشبهة الأساسية
عند متأخري الأشعرية
في نفي أفعال الله الاختيارية

* لما أبطل بعض متأخري الأشعرية؛ كالرازي والآمدي حجج أسلافهم على نفي أفعال الله الاختيارية..

لم يرجعا إلى الحق بعد ما تبين لهما فساد ما عليه أسلافهما من نفيٍ لأفعال الله القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته، ولم يقولا بقول السلف رحمهم الله الذي جزم الرازي أنه لازم لجميع الطوائف[1].

بل اعتمدا على حجة واحدة؛ هي حجة الكمال والنقصان.

*** وخلاصة هذه الحجة:**

قالوا هذه الصفات الاختيارية: إما أن تكون صفات نقص، أو صفات كمال..

فإن كانت صفات نقص: وجب تنزيه الرب عنها.

وإن كانت صفات كمال: فقد كان فاقداً لها قبل حدوثها، وعدم الكمال نقص.

فيلزم أن يكون ناقصاً في الحالتين.

وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع..

(١) تقدم نقل ذلك عنه ص ٣٩١، ٣٩٢.

يقول الرازي: «إن الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى، إما أن تكون من صفات الكمال، وإما أن لا تكون من صفات الكمال. فإن كانت من صفات الكمال: كانت تلك الذات قبل حدوث تلك الصفة فيها خالية عن صفة الكمال، والخلوّ عن صفة الكمال نقصان؛ فيلزم كون تلك الذات ناقصة، والنقصان على الله مُحال. وإن كانت تلك الصفة ليست من صفات الكمال، كان إثباتها في حق الله تعالى محالاً؛ لحصول الاتفاق على أن صفات الله تعالى بأسرها يجب أن تكون من صفات الكمال والمدح»(1).

* والمُلاحظ على هذه الشبهة: أن نفاة الأفعال الاختيارية المتأخرين أحدثوها لما سقط في أيديهم، وتبين لهم أن لا دليل عقلي يؤيدهم، فضلاً عن سمعي يسعفهم.

*** وشبهتهم هذه كلمة حق أريد بها باطل..**

* فمن المسلم به عند السلف رحمهم الله، ومن قواعدهم الثابتة: أن الرب تعالى لو لم يتصف بصفات الكمال، لاتصف بصفات النقص(2).

فلو لم يتصف بالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، ونحو ذلك: لا تصف بنقائضها: كالجهل، والعجز، والصمم، والبكم، والخرس، ونحو ذلك..

وهذه صفات نقص، والله منزه عنها؛ فوجب اتصافه بصفات

---

(1) المطالب العالية للرازي ٢/ ١١٠.

(2) انظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٧٣. والفرقان بين الحق والباطل ص ١٠٤ ـ ١٠٦ ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٠١ ، ١٦/ ٩٨. والرسالة الأكملية ص٣، ٧، ٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٤. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

الكمال . .

* وكذا السلف رحمهم الله يستخدون قياس الأولى بالنسبة لصفات الكمال . .

فعندهم أن « كل كمال يثبت لمخلوق، من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه؛ فالخالق تعالى أولى به . وكل نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه . بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصاً : فالواجب الوجود أولى به من كل موجود»[1] .

فإثبات صفات الكمال لله تعالى مسلك شرعي، أخذ به السلف رحمهم الله تعالى .

فجاء هؤلاء المتأخرون من الأشعرية لما سقط في أيديهم ـ كما مر ـ فسلكوا هذا المسلك السمعي ـ مع بعدهم في الواقع عن سلوكه ـ ظناً منهم أنه ينفعهم[2] .

والحق أنه ما استدل مبتدع على إثبات مسألة بدعية بدليل شرعي، إلا كان هذا الدليل على نقيض مطلوبه أدل منه على مطلوبه . .

فهؤلاء ظنوا أنهم بسلوكهم لهذا المسلك يمكن لهم أن ينفوا ما أثبته الله لنفسه، وأثبته له رسوله ﷺ .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢٢٢ . وانظر من كتب ابن تيمية : المصدر نفسه ١/ ٣٥ ـ ٣٦، ٧/ ٣٨٨ ـ ٣٨٩، ١٠/ ٢٤٥ ـ ٢٤٨ . ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٧١ . ومجموع الفتاوى ٦/ ٥٣٧، ٨/ ٣٠، ٣١، ١٢/ ٥٩٢، ٣٣/ ١٧٥ . والرسالة التدمرية ص ١٤٢، ١٤٣ . والرسالة الأكملية ص ٣٣ . وكتاب الصفدية ١/ ٩٠، ٩١، ٩٤، ١٠٢ ـ ١٠٤ . والفتاوى المصرية ١/ ١٣٠ .

(٢) انظر : رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٣ . ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١ .

إلا أن استدلالهم بهذه الحجة من أفسد الاستدلال كما قال شيخ الإسلام رحمه الله[1].

* وقد بين شيخ الإسلام بطلان استدلالهم من عدة وجوه..

* **أذكر منها:**

* **الوجه الأول**: إلزام للأشعرية بما قالوه..

«أن يقال في أفعاله القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته؛ كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته؛ فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال، فقالوا: الفعل إن كان صفة كمال، لزم عدم الكمال له في الأزل، وإن كان صفة نقص، لزم اتّصافه بالنقائص. فأجابوهم بأنه ليس صفة كمال ولانقص»[2].

فالأشعرية لما منعوا وجود حوادث لا أول لها، اعترض عليهم القائلون بقدم العالم بنحو هذه الحجة؛ قالوا لهم: مفعولات الله تعالى التي يحدثها بمشيئته وقدرته؛ كالخلق، والرزق، والإحياء والإماتة، والتي حدثت بعد أن لم تكن.. إن كانت كمالاً، لزم عدم الكمال له في الأزل، وإن كانت نقصاً، لزم اتصافه بالنقص. فأجابهم الأشعرية: ليست كمالاً ولا نقصاً.

فشيخ الإسلام في هذا الوجه يذكرهم بما قالوه للفلاسفة، ويقول لهم: القول في هذا كالقول في ذاك..

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٣. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٣. وانظر: الرسالة الأكملية له ص ٣٠. وانظرها ضمن مجموع الفتاوى ٦/ ١٠٥.

فإذا قلتم: إنّ صفات الأفعال عندنا؛ كالخلق، والرزق، ونحو ذلك: ليست بنقص ولا كمال أمكن لمنازعكم أن يقول: هذه الحوادث أيضاً ليست بنقص ولا كمال[1].

وقد قلتم هذا للفلاسفة فعلاً لما اعترضوا عليكم بنحو اعتراضكم هذا.

فكذا نقول لكم نحن في صفات الله الاختيارية: «إنها ليست كمالاً، ولا نقصاً. فإن قيل: لابد أن يتصف إما بنقص وإما بكمال قيل: لابد أن يتصف من الصفات الفعلية إما بنقص وإما بكمال. فإن جاز ادعاء خلو أحدهما عن القسمين، أمكن الدعوى في الآخر مثله. وإلا فالجواب مشترك»[2].

وهذا نقض لحجتهم، وإلزام لا محيد لهم عنه؛ لأن الأمرين كليهما حادث بقدرته ومشيئته، فحكمهما بالنسبة للكمال والنقصان واحد.

* **الوجه الثاني**: كمال الله في اتصافه بالصفات الاختيارية وتعطيله عنها نقص.

«إذا عُرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها، وتفعل ما تشاء بنفسها وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها، ولا تتصرف بنفسها ألبتة؛ بل هي بمنزلة الزَّمِن [3] الذى لا يمكنه فعلُ فعلٍ يقوم به باختياره. قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل. وحينئذ فأنتم الذين وصفتم

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٢.

(٢) الرسالة الأكملية لابن تيمية ص ٣٠، ٣١. وانظرها في مجموع الفتاوى ٦/ ١٠٥، ١٠٦.

(٣) ذو العاهة الملازمة (القاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٥٥٣).

الرب بصفة النقص. والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها»[1].

وهذا ديدن النفاة: لا ينفون شيئاً من الصفات فراراً من محذور زعموه، إلا لزمهم في النفي أعظم من ذلك المحذور..

فمن نفى الأفعال الاختيارية القائمة بالله تعالى لئلا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصاً، كان قد وصفه بالنقص التام، فراراً بزعمه مما يظنه نقصا[2].

* ولنضرب مثالاً على ذلك بجنس الحركة؛ من إتيان، ومجيء، ونزول، ونحو ذلك.. لو سألنا المبتدع: هل ينزل الرب تعالى إلى السماء الدنيا؟ وهل يأتي الله يوم القيامة في ظلل من الغمام؟ وهل يجيء لفصل القضاء؟

لأجابوا بما علمنا من مذهبهم المتقدم: يأتي أمره، يجيء أمره، ينزل أمره أو يفعل هذه الأفعال ملك من ملائكته..

نقول لهم: هل يقبل ذلك، أو لا يقبل؟

فإن قالوا: لا يقبله «كانت الأجسام التي تقبل الحركة، ولم تتحرك أكمل منه. وإن قبل ذلك ولم يفعله، كان ما يتحرك أكمل منه؛ فإن الحركة كمال للمتحرك ومعلوم أن من يمكنه أن يتحرك بنفسه أكمل ممن لا يمكنه التحرك.. وما يقبل الحركة أكمل ممن لا يقبلها. والنفاة عمدتهم أنه لو قبل الحركة، لم يخل منها، ويلزم وجود حوادث لا تتناهى. ثم ادعوا

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٥. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٧.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٩، ١٠.

نفي ذلك، وفي نفيه نقائص لا تتناهى. والمثبتون لذلك يقولون: هذا هو الكمال»[1].

ومعلوم أن النفاة ينفون قبول الله تعالى للحركة.

ونفيهم هذا يعني نفي قبوله الاتصاف ببعض صفاته الفعلية اللازمة؛ كالمجيء، والإتيان، والنزول..

وهؤلاء بقولهم عنه ـ جلّ وعلا ـ أنه لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات جعلوه أنقص من العاجز عن فعل ذلك..

فوصفوه بالنقص التامّ، مع زعمهم أنهم بنفيهم لها إنما يصفونه بالكمال..

ولو جردوا عقولهم عن الأهواء والشبهات، لأدركوا أن الذات الموصوفة بالصفات المتعلقة بمشيئتها وقدرتها؛ فتفعل ما تشاء، وقت تشاء، كيف تشاء: أكمل من الذات المجردة عن ذلك.

ويشبه هذا ما ذكر في الوجه التالي...

***الوجه الثالث**:«أن يقال: الحوادث التي يمتنع كون كل منها أزلياً، ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً. إذا قيل: أيما أكمل: أن يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً، أو لا يقدر على ذلك؟ كان معلوماً بصريح العقل أن القادر على فعلها شيئاً فشيئاً أكمل ممن لا يقدر على ذلك»[2].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٨/ ٢٣. وانظر درء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٨، ٩. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٣٧٢، ٣٧٣.

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٥، ٣٦. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٢.

وقدرة القادر على فعل المتصل به قبل قدرته على فعل أمور مباينة عنه..

فلو كان قادراً على أمورٍ مباينة له؛ فقدرته على فعله المتّصل به أولى وأحرى..

وهذا فيه إلزام للأشعرية الذين يقولون: إنّ الله يقدر على فعل المنفصل.

«فإذا قلتم: لا يقدر على فعل متصل به، لزم أن لا يقدر على المنفصل. فلزم على قولكم أن لا يقدر على شيء، ولا أن يفعل شيئاً، فلزم أن لا يكون خالقاً لشيء. وهذا لازم للنفاة لا محيد لهم عنه»[1].

* **الوجه الرابع:** «الأفعال التي حدثت بعد أن لم تكن، لم يكن وجودها قبل وجودها كمالاً، ولا عدمها نقصاً. فإنّ النقص إنّما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده، وما به يحصل الكمال وينبغي وجوده، ونحو ذلك. والرب تعالى حكيم في أفعاله. وهو المقدم والمؤخر؛ فما قدمه كان الكمال في تقديمه، وما أخره كان الكمال في تأخيره؛ كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات، فقد فعله على وجه الحكمة، وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك»[2].

فلا يسلم لهؤلاء أن عدم أفعال الله الاختيارية قبل وجودها نقص، بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصاً؛ لأنَ ما كان حادثًا امتنع أن يكون قديماً، ومـا كان ممتنعـاً لم يكن عدمه نقصـاً، وإنما النقص فوات ما

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٥. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ١٠.

يمكن من صفات الكمال[1].

مثال ذلك:

الله تعالى كلم موسى عليه السلام، وناداه لما جاء لميقات ربه..

فتكليمه له جل وعلا حين كلمه، ونداؤه له حين ناداه: صفة كمال.

ولو أن الله تعالى كلمه قبل أن يجيء، وناداه قبل أن يجيء؛ «لكان ذلك نقصاً فكل منها كمال حين وجوده، ليس بكمال قبل وجوده بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص»[2].

* **الوجه الخامس:** هؤلاء النفاة رغم اشتمال حجتهم على مقدمات؛ منها: ما كان صفة لله يجب أن تكون صفة كمال، وغير ذلك: إلا أنهم لم يقروا هذه المقدمات.

من ذلك: وجوب اتصاف الرب تعالى بصفات الكمال، وتنزيهه عن النقص...

فإنهم لم يذكروا على هذه المقدمة حجة عقلية واحدة..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مخاطباً الرازي: «إن وجوب اتصافه بهذا الكمال، وتنزيهه عن هذا النقص: لم تذكر في كتبك عليه حجة عقلية بل أنت وشيوخك؛ كأبي المعالي[3]، وغيره تقولون: إن هذا [4] لم يعلم بالعقل، بل بالسمع وإذا كنتم معترفين بأن هذه المقدمة [5] لم

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٤، ٣٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٦.

(٢) رسالة في الصفات الأختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٤، ٣٥. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١.

(٣) الجويني. تقدمت ترجمته في الجزء الأول ص١٥٢.

(٤) أي اتصاف الرب تعالى بصفات الكمال، وتنزهه عن النقص.

(٥) وهي: وجوب اتصاف الرب تعالى بصفات الكمال، وتنزيهه عن النقص.

تعرفوها بالعقل فالسمع إما نص، وإما إجماع. وأنتم لم تحتجوا بنص، بل في القرآن أكثر من مائة نص حجة عليكم، والأحاديث المتواترة حجة عليكم»[1].

«ومن تأمل نصوص الكتاب والسنة وجدها في غاية الإحكام والإتقان، وأنها مشتملة على التقديس لله عن كل نقص، والإثبات لكل كمال وأنه تعالى ليس له كمال ينتظر؛ بحيث يكون قبله ناقصاً، بل من الكمال: أنه يفعل ما يفعله بعد أن لم يكن فاعلاً»[2].

فالسمع ـ ويدخل فيه الإجماع ـ: لم ينف أفعال الله الاختيارية، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال؛ كالموت المنافي للحياة، والسنة والنوم المنافي للقيومية، واللغوب المنافي لكمال القدرة[3].

ولم يقل أحد من السلف بنفي هذه الصفات...

بل إجماعهم على إثبات ذلك، لا على نفيه...

فانقلب الإجماع الذي احتج به نفاة هذه الصفات عليهم، وصار ما استدلوا به حجة عليهم، دالاً على نقيض مطلوبهم..

الوجه السادس:أن يقال: الحوادث يمتنع قدمها، ويمتنع أن توجد معا[4]، ولو وجدت معاً لم تكن حوادث ومعلوم أنه إذا دار الأمر بين إحداث الحوادث، وعدم إحداثها: كان إحداثها أكمل. ولا يكون إحداثها إلا مع عدم الحادث منها في الأزل وإذا كان كذلك صار هذا بمنزلة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٧٥. وانظر: المصدر نفسه ٦/ ٢٧٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ٦. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٣٤. وانظر: مجموع الفتاوى له ٦/ ٢٤١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٣٦١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٦.

(٤) يمتنع أن توجد مع محدثها أزلاً.

جعل الشيء موجوداً معدوماً. فلا يقال: عدم فعل هذا ـ أو عدم تعلق القدرة به ـ صفة نقص، بل النقص: عدم القدرة على جعله موجوداً فإذا كان قادراً على ذلك، كان موصوفاً بصفة الكمال التي لا يمكن غيرها فكذلك المحدث للأمور المتعاقبة: هو موصوف بالكمال الذي لا يمكن في الحدوث غيره»[1].

فالله تعالى يقدر أن يوجد الحوادث ،، وقدرته أزلية، لكن الحوادث يمتنع أن تكون أزلية.

وعدم وجود الحوادث في الأزل ليس صفة نقص، وإنّما النقص عدم القدرة على إيجادها أزلاً..

فينبغي التفريق بين الأمرين..

* وبهذه الوجوه بطلت حُجّة متأخّري الأشعريّة على نفي أفعال الله الاختياريّة، وبان أنّ الكمال في إثبات هذه الصفات، لا في نفيها كما زعموا..

فمعلوم أنّ الله تعالى له الكمال المُطلق الذي لا تُدركه الخلائق، بل وفوق الكمال في محبّته، ورضاه، ومقته، وغضبه، وسخطه، وفرحه، وعفوه، ومغفرته، وعجبه، وضحكه، وسائر أفعاله، بل وفي نزوله، واستوائه، ومجيئه، وإتيانه، وخلقه، ورزقه، ونحو ذلك من الأفعال القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته..

«إذ كل كمال: فمن كماله يستفاد، وله الثناء الحسن الذي لا تحصيه العباد. وإنما هو كما أثنى على نفسه، له الغنى الذي لا يفتقر إلى سواه، **﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً . لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَداً . وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً﴾**[2]»[3].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ١٠، ١١.

(٢) سورة مريم، الآيات ٩٣ ـ ٩٥.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٣٦١.

المبحث الرابع

الردّ على استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام على مذهبهم

ويشتمل على المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الرد الإجمالى على استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام على مذهبهم.

المطلب الثاني: الرد التفصيلي على استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام مذهبهم.

المبحث الرابع
الردّ على استدلال المبتدعة
بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام
على مذهبهم

تقدم فيما مضى أن المبتدعة يزعمون أن حدوث العالم مما أوعب الله القول فيه في كتابه.

ومن الآيات التي زعموا أنها نص في ذلك، واستدلوا بها على تصحيح دليلهم؛ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وبنوا عليها مذهبهم في نفي الصفات الاختيارية عن الله جل وعلا، ونفي أن يكون الله - تعالى - جسماً: تلك التي تحدثت عن الخليل إبراهيم عليه السلام، وعن مناظرته لقومه..

وهي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ . فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ . فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ . إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1].

وقد أخذ المبتدعة أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام بهذه الآيات؛ سيما قول الخليل عليه السلام: ﴿لا أحب الآفلين﴾، زاعمين أن

---

(١) سورة الأنعام، الآيات ٧٦ ـ ٧٩.

إبراهيم عليه السلام قد عول على الاستدلال بالتغير على الحدوث . .

وزعم المبتدعة أن الأفول: هو الحركة التي لم يخل الجسم منها . .

وأن قول الخليل عليه السلام: ﴿لا أحب الآفلين﴾: دليل ـ بزعمهم ـ على نفي أن يكون الله يأفل ويتغير ويزول؛ فيتحرك من مكان إلى مكان . .

وقد ختموا استدلالهم الفاسد هذا، بزعمهم أن الله تعالى صدق خليله عليه السلام في استدلاله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، بقوله: ﴿ **وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ** ﴾[1].

فقد بنوا إذا على قصة الخليل عليه السلام:

١ ـ تصحيح دليل الأعراض، وجعله من الحجج الشرعية ـ بزعمهم ـ على إثبات الصانع جل وعلا . .

٢ ـ نفي الصفات الاختيارية عن الله جل وعلا؛ لئلا يكون الرب تبارك وتعالى محلاً للحوادث؛ فيكون حادثاً ـ بزعمهم.

٣ ـ نفي الجسمية عن الله جل وعلا؛ لحدوث الأجسام جميعها . .

* والحق أن هذه القصة ليست حجة لهم، بل هي حجة عليهم . .

ومزاعمهم كلها التي بنوها على هذه القصة لا تمت إلى الحقيقة بصلة . .

وبتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين: تتضح الردود على استدلالهم بهذه القصة، ويبدو انحرافهم عن الجادة فيما أسسوه عليها بيّناً جلياً.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٣.

المطلب الأول

الردّ الإجمالي على استدلال المبتدعة بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام على مذهبهم

يتلخص الرد الإجمالي: على استدلال المبتدعة بقصة الخليل إبراهيم عليه السلام على تصحيح دليلهم، وعلى نفي الصفات الاختيارية عن الله جل وعلا، ونفي أن يكون جسماً، فيما يأتي:

١ـ إنّ مبدأ معرفة الأنبياء عليهم السلام لربهم جل وعلا، ولشرائعه تبارك وتعالى تكون عن طريق الوحي، لا بالنظر [(١)].

يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا** ﴾[(٢)]، وقوله تبارك وتقدس: ﴿ **وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَىٰ** ﴾[(٣)]، وغير ذلك من الآيات..

٢ ـ إن قصة المناظرة كانت بعد بعثة إبراهيم الخليل عليه السلام.

وقد كان الخليل عليه السلام وقتها عارفاً بربه جل وعلا..

ولم يكن المقام مقامَ استدلال بالمحدَث على المحدِث كما زعم المبتدعة، بل كان مقام مناظرة لقومه، وإبطال لعبادتهم الكواكب من دون الله تعالى..

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/١.

(٢) سورة الشورى، جزء من الآية ٥٢.

(٣) سورة الضحى، الآية ٧.

يدلّ على ذلك قوله تعالى قبل ذكر قصة المناظرة: ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾[1]، ثم قال بعدها: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ . . . الآيات.

والفاء للعطف والترتيب. .

وهذا يدل على أن الخليل عليه السلام ناظر قومه، وبين لهم بطلان عبادتهم للكواكب بعد أن رأى ملكوت السموات والأرض، أو بعد مناقشة لأبيه آزر بشأن عدم صلاحية الأصنام للعبادة[2].

*** وهذا الفهم يعضده أمران،هما:**

أ ـ في قول الله تبارك وتعالى: ﴿نُرِي﴾: إشارة إلى سبق معرفة إبراهيم بربه جل وعلا، ومعناها: أن الله هو الذي أرى إبراهيم الخليل عليه السلام ملكوت السموات والأرض قبل مناظرته لقومه، لا أن إبراهيم عليه السلام أنشأ استدلالاً فيما بعد ليتوصل إلى إثبات الصانع؛ كزعم المبتدعة. .

ب ـ في قول الله تعالى: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾: إشارة إلى أن اليقين قد حصل لإبراهيم الخليل عليه السلام قبل مناظرته لقومه. .

واليقين: هو العلم، وزوال الشك[3].

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٧٥.

(٢) وهذا الترتيب: النظر في ملكوت السموات والأرض، ثم المناظرة: أقر به المعتزلي الزمخشري في كشافه ٢/ ٢٤ والرازي الأشعري المعتزلي في تفسيره المسمى بالتفسير الكبير ١٣/ ٤٩، ٥٠ مع أن الاثنين ممن يرى رأي المبتدعة بالنسبة لقصة الخليل عليه السلام ولكن أبى الله إلا أن يفضح أهل الباطل من كلامهم؛ **﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾** «سورة النساء، جزء من الآية ٨٢».

(٣) انظر: الصحاح للجوهري ٦/ ٢٢١٩.

والذي حصل له العلم بربه، وزال الشك عنه، هل يحتاج إلى الاستدلال ليتوصل إلى معرفة ربه؟!..

أم إنه تهيأ لمناظرة قومه، وإقامة الحجة عليهم؟

٣ ـ إن دليل الأعراض وحدوث الأجسام ليس طريقة الخليل عليه السلام، ولا طريقة إخوانه المرسلين عليهم أفضل الصلوات والتسليم..

فلم يكن نبي من أنبياء الله عليهم السلام يدعو أحداً من أمته إلى الاستدلال على وجود الله تعالى بالجواهر والأعراض، والحركة والسكون، وغير ذلك من الألفاظ المجملة، والمعاني المبهمة التي ما أنزل الله بها من سلطان..

بل هذا الدليل، وما يشتمل عليه من طريقة أعداء المرسلين، وطريقة أعداء الخليل عليه السلام بالذات..

فقد تقدم أن من ابتدع هذا الدليل في الإسلام، تلقاه عن الصابئة المبدلين[١]، وهم أعداء الخليل الذين بعث فيهم ﷺ حينما عبدوا الكواكب من دون الله، وهم المعنيون بالمناظرة هذه..

٤ ـ إنّ الخليل عليه السلام كإخوانه من الأنبياء والمرسلين، لم يكن ينفي عن الله تعالى صفاته، لا بعضها، ولا كلها..

بل كان مثبتاً للصفات، موقناً أن معبوده جل وعلا متصف بصفات الكمال، منكراً على من عبد من لا يسمع، ولا يبصر، ولا يغني عن عابديه شيئاً..

فهو ـ عليه السلام ـ الذي قال لآبيه: ﴿ **يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ**

---

(١) تقدم ذلك فى الجزء الأول ص٦٣.

وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾[1].

وهو ـ عليه السلام ـ الذي قال لقومه يعيب عليهم عبادة ما لا يسمع ولا يبصر، ولا ينفع ولا يضر: ﴿ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ . أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾[2].

فاحتج على نفي إلهية ما سوى الله بكونهم لا يسمعون، ولا يبصرون، ولا ينفعون، ولا يضرون.

وهذه صفات ذاتيّة بالنظر إلى أصلها، فعلية بالنظر إلى تجدد آحادها..

وهي حجة على المبتدعة من قول إبراهيم الخليل عليه السلام نفسه الذي استدلوا بقصته على مذهبهم..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ما ذكره الله عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ يدلّ على أنه كان يثبت ما ينفونه عن الله؛ فإن إبراهيم قال: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴾[3]؛ والمراد: أنه يستجيب الدعاء؛ كما يقول المصلي: سمع الله لمن حمده. وإنما يسمع الدعاء ويستجيبه بعد وجوده لا قبل وجوده؛ كما قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾[4]؛ فهي تجادل وتشتكي حال سمع الله تحاورهما وهذا يدل على أن سمعه كرؤيته المذكورة

(1) سورة مريم، الآية ٤٢.

(2) سورة الشعراء، الآيتان: ٧٢، ٧٣.

(3) سورة إبراهيم، جزء من الاية ٣٩.

(4) سورة المجادلة، جزء من الآية: ١.

في قوله: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[1]، وقال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[2]؛ فهذه رؤية مستقلة ونظر مستقل. وقد تقدم أن المعدوم لا يُرى ولا يُسمع منفصلاً عن الرائي السامع باتفاق العقلاء فإذا وجدت الأقوال والأعمال سمعها ورآها. والرؤية والسمع أمر وجودي لا بد له من موصوف يتصف به؛ فإذا كان هو الذي رآها وسمعها، امتنع أن يكون غيره هو المتصف بهذه السمع وهذا [3] الرؤية، وأن تكون قائمة بغيره، فتعين قيام هذا السمع وهذه الرؤية به بعد أن خلقت الأعمال والأقوال. وهذا قطعي لا حيلة فيه»[4].

فالمقصود أن الخليل عليه السلام قد أثبت الصفات الاختيارية لله تعالى، ومنها السمع والبصر..

وعلى هذا فلا حجة في قول المبتدعة إن ما ورد في قصة مناظرة إبراهيم عليه السلام لقومه؛ من قوله لما احتجب الكوكب: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[5] دليل على نفي قيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى ـ بزعمهم.

وتفنيد استدلالهم هذا سيأتي بشكل أوسع في المطلب الثاني التفصيلي ـ إن شاء الله .

٥ـ إنّ الخليل عليه السلام لو قصد الاستدلال بالأعراض على نحو

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٤.

(٣) هكذا أثبتها رحمه الله.

(٤) رسالة في الصفات الأختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥٤ ـ ٥٥.

(٥) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

استدلال المتكلمين، لما قال: ﴿هذا ربي﴾ أولاً، ولما فرق بين النجم والشمس والقمر، ولكان دليله على حدوث النّجم يدلّ بعينه على حدوث سائر الأجسام؛ لأنه يكون قد أقام الحجة على الخصم بحدوث الأجسام حين أبطل ربوبية النجم..

فلِمَ أعاد الاستدلال عند رؤية القمر، ثم أعاده ثالثة عند رؤية الشمس؟

٦- إن استدلال المبتدعة بقول الله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [1] على تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وشرعيته؛ بزعمهم أن الله تعالى في هذه الآية قد صدَّق خليله عليه السلام في استدلاله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام: مجانب للصواب.

فالله تعالى قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾، ولم يقل على نفسه..

فعلم أن هذه المباحثة إنما جرت بين إبراهيم عليه السلام، وقومه؛ لأجل أن يرشدهم إلى الإيمان والتوحيد، لا لأجل أن يطلب إبراهيم عليه السلام المعرفة لنفسه.

«ولهذا قال الخليل في تمام الكلام: ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1]. فقوله: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾: يبين أنه إنما يعبد الله وحده، فله يوجه

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٣.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٨، والآية ٧٩ كلها.

وجهه؛ فإنه إذا توجه قصده إليه، تبع قصده وجهه؛ فالوجه موجه حيث توجه القلب؛ فصار قلبه ووجهه متوجهاً إلى الله تعالى ولهذا قال: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع؛ فإنّ هذا كان معلوماً عند قومه[1]، لم يكونوا ينازعونه في وجود فاطر السموات والأرض، وإنما كان النزاع في عبادة غير الله واتخاذه ربّاً»[2].

« فعلم مما تقدم أن الخليل عليه السلام لم يكن مستدلاً بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على إثبات الصانع، بل كان محاججاً لقومه، منكراً عليهم عبادتهم الكواكب من دون الله تعالى.

---

(١)كما سيأتي تفصيل ذلك قريباً إن شاء الله.

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥٢، ٥٣.

المطلب الثاني
الردّ التفصيليّ على استدلال المبتدعة
بقصّة إبراهيم الخليل عليه السلام
على مذهبهم

هذه القصة التي قصها الله تبارك وتعالى علينا من أحسن القصص؛ كما قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾[1].

وفيها أحسن مناظرة وأبينها.. قص الله علينا كيف أظهر حجّة خليله، ودحض حجّة أعدائه؛ فبين بطلان إلهية ما يعبدون من كواكب، ونجوم، وشمس، وقمر: بأفول ذلك، واحتجابه..

وقد أخبر الخليل عليه السلام قومه في هذه المناظرة أنّ الإله الحق لا يليق به أن يغيب ويحتجب، بل لابد أن يكون شاهداً غير غائب، ككونه غالباً قاهراً غير مغلوب ولا مقهور، نافعاً لعباده، يملك لعابده الضرّ والنفع، فيسمع كلامه، ويرى مكانه، ويهديه ويرشده، ويدفع عنه ما يؤذيه ويضره.

وذلك ليس إلا لله وحده، المعبود بحق، وكل معبود سواه باطل..

* فهذه القصة التي قصها الله تعالى علينا في كتابه الكريم من أعظم سبل الاعتبار لتحقيق التوحيد[2].

وقد ضل في هذه القصة ـ كما تقدم ـ طوائف من المتكلمين؛ من

---

(١) سورة يوسف، جزء من الآية ٣.

(٢) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٥٨.

جهمية، ومعتزلة وأشعرية، وماتريدية، وغيرهم.

وأصل ضلالتهم[1]:

١ـ أنهم اعتقدوا أن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام لما قال: ﴿**هذا ربي**﴾: عن الكوكب، والقمر، والشمس، أراد أن هذا هو الذي خلق السموات والأرض، وأنه رب العالمين.

ومرادهم من ذلك تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام عندهم؛ لأن الخليل بزعمهم استدل بحركة الكواكب، وتغيرها على حدوثها، وبالتالي على وجود المحدث لها؛ لأن كل محدَث لابد له من محدِث..

٢ ـ أنهم اعتقدوا أن الخليل عليه السلام بقوله: ﴿ **لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾[2] قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها؛ لأن كل متحرك محدَث، والمحدَث لا يصلح أن يكون رباً..

ومرادهم من ذلك نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى؛ لأنها حوادث، وما قامت به الحوادث كان محلاً لها، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، والمحدث لا يصلح أن يكون رباً..

* وأصلا الضلالة هذان يرد عليهما في المسألتين التاليتين بعون الله تعالى.

---

(١) انظر : بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٥٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٩٣.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية ٧٦.

المسألة الأولى: الرد على استدلال المبتدعة بقول إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: ﴿هذا ربي﴾[1] على شرعية دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

الخليل عليه السلام لم يرد من قوله عن الكوكب، والقمر، والشمس: ﴿ هَذَا رَبِّي﴾: أن هذا هو الذي خلق السموات والأرض، وأنه رب العالمين.

ومن تدبر قصته عليه السلام علم أنها تدل على نقيض مذهب المبتدعة..

* فهذه القصة التي جرت بين إبراهيم عليه السلام وقومه: إنما هي في إثبات انفراد الله تعالى بالألوهية، لا في إثبات أنه جل وعلا الصانع، وخالق هذا الكون..

فمن غير المعقول أن يعتقد إبراهيم عليه السلام أن الكوكب أو القمر هو خالق السموات والأرض، أو أن الشمس هي الخالقة لأنها أكبر ـ كما افترى المبتدعة عليه.

هذا لا يعتقده عاقل..

ولم يكن قصد الخليل عليه السلام من قوله: ﴿ هَذَا رَبِّي﴾: أن هذا الذي أشار إليه؛ من كوكب، أو شمس، أو قمر: أنه رب العالمين، وأنه الصانع لهذا الكون؟!

حاشاه من قول ذلك ـ عليه السلام ـ بل هو أجل من أن يقول لمثل هذه الكواكب: إنه رب العالمين[2].

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية : ٧٦.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣١٥.

فلم يكن بصدد إثبات الصانع، بل كان مناظراً لقومه، مستدلاً عليهم، مبيناً فساد معتقدهم في ألوهية الكواكب، وإشراكها مع الله في العبادة..

فكان عليه السلام ـ إذاً ـ بصدد الاستدلال على نفي الشريك، وإبطال عبادة ما سوى الله تعالى؛ لأن قومه كانوا مقرين بالصانع، ولكنهم كانوا يشركون في عبادته غيره[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين، ولا كان قوله ـ عليه السلام ـ: ﴿ هَٰذَا رَبِّي﴾: هذا هو الذي خلق السموات والأرض؛ على أي وجه قاله؛ سواء قاله إلزاماً لقومه، أو تقديراً، أو غير ذلك. ولا قال أحد قط من الآدميين إن كوكباً من الكواكب، أو إن الشمس والقمر أبدعت السموات كلها. ولا يقول هذا عاقل. بل عباد الشمس والقمر والكواكب يعبدونها كما يعبد عبّاد الأصنام للأصنام؛ كما يعبد عبّاد الأنبياء والصالحين لهم ولتماثيلهم، وكما يعبدون [2] آخرون للملائكة، وآخرون يعبدون الجنّ لما يرجون بعبادتها من جلب منفعة، أو دفع مضرة لا لاعتقادهم أنها خلقت العالم»[3].

فالمقصود أن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يقرون بربوبية رب العالمين، ويثبتونه جل وعلا؛ فأي حاجة دعت الخليل عليه السلام إلى

---

(١) انظر شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦٧.

(٢) هكذا أثبتها على لغة: أكلوني البراغيث.

(٣) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣٠٥، ٣٠٦. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/ ٣١١ ـ ٣١٣، ٢/ ٢١٦، وبغية المرتاد له ص٣٦٠. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٢٩٤. ورسالة في الصفات الاختيارية له ـ ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥١، ٥٢، ٥٣.

إقامة الحجة على قومه لإثبات ما هو ثابت مستقر عندهم[1].

وإنما كان قوم إبراهيم ـ كما مرّ ـ يشركون بعبادة هذه الكواكب والأصنام؛ لما يرجون بعبادتها من جلب نفع، أو دفع ضر[2].

ودليل إقرار قوم إبراهيم عليه السلام بربوبية رب العالمين، وأنه الصانع، الخالق للسموات والأرض جل وعلا: موجود في آيات قرآنية، منها:

قول الخليل مخاطباً قومه: ﴿ **أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ . أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ . فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ** ﴾[3]: فاستثنى رب العالمين الذي كانوا يعبدونه، ويقرون بربوبيته، ولكن يشركون معه في العبادة غيره..

وكذا قول الخليل عليه السلام، ومن معه من المؤمنين يُخاطبون قومهم: ﴿ **إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ** ﴾[4].

فمحل النزاع بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان كان في إفراد الله تعالى بالعبادة وحده، وهذا ما كان يفتقر إليه مُشركوا قوم إبراهيم عليه السلام..

فلم يكن الخليل عليه السلام جاهلاً بخالق السموات والأرض، ولم يكن قومه جاحدين له؛ حتى يقال إنه استدل على الصانع، أو نحو

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/ ١٧. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٥٤٨ ـ ٥٥٠، ٦/ ٥٤٨، ٥٤٩.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٧٧، ٨/ ٣٥٦. وشرح حديث النزول له ص ١٦٦.

(٣) سورة الشعراء، الآيات ٧٥ ـ ٧٧.

(٤) سورة الممتحنة، جزء من الآية: ٤.

ذلك.

وسبب لجوء الخليل عليه السلام إلى هذه المناظرة؛ لإقامة الحجة على قومه، وإلزامهم بعبادة الله وحده: هو هذه الجذور المتأصلة عندهم، والعقيدة المتوارثة خلفاً عن سلف في عبادة الكواكب والنجوم..

فقد وجد الخليل عليه السلام أنّ انتزاع هذه العقيدة من الصعوبة بمكان؛ لذلك رأى أن الحجة لابد أن تكون قوية وحكيمة حتى تكون أدعى للقبول..

ولا شك أن الاستدلال الذي يجمع بين القول والحس أقوى من الاستدلال القولي المجرد عن الحس..

لذلك كان انتظار أفول هذه الأجرام، والاستدلال بذلك على عدم صلاحيتها للألوهية أدعى لإجابة قوم إبراهيم عليه السلام من مجرد القول[1].

فالذي يأفل، ولا يملك أن يمنع نفسه من الاحتجاب والمغيب عن أعين عابديه، لا يصلح للعبادة

فإذا كان لا يملك أن يمنع نفسه عن المغيب، فكيف يملك لعابده نفعاً أو ضراً؟!..

فقول الخليل عليه السلام عن الكوكب، أو الشمس، أو القمر: ﴿**هذا ربي**﴾: من نوع الاستفهام الإنكاري، والمعنى: أهذا الذي تزعمون أنه ربي؟ ، أو أهذا الذي تعتقدونه رباً لي؟

وهذا أسلوب معروف في لغة العرب؛ من ذلك قول الله تبارك

---

(١) انظر: روح المعاني للألوسي ٧/ ١٩٩.

وتعالى: ﴿أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾[1]: أي أفهم الخالدون[2].

ولو كان عنى إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿هذا ربي﴾: أي هذا رب العالمين؛ لكانت قصة إبراهيم عليه السلام حجة عليهم؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع هو الأفول»[3].

فعلم مما تقدم فساد استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام على تصحيح دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وإبعادهم النجعة في فهمهم لقوله عليه الصلاة والسلام: ﴿هذا ربي﴾..

فليس المراد به أن هذا رب العالمين، أو أنه خالق السموات والأرضين.

---

(١) سورة الأنبياء، جزء من الآية: ٣٤.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٧/ ٢٥٠. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٦. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ١١٠، ١١١، ٣١١.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٩٦. وانظر. درء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٢١٦.

المسألة الثانية: الرد على استدلال المبتدعة بقول الخليل عليه السلام: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1] على نفي قيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى.

زعم المبتدعة أنّ الخليل عليه السلام بقوله: ﴿ **لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾[2] استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها؛ لأن كل متحرك محدَث..

ثم نفى صلاحيتها لأن تكون صانعة للعالم بكونها محدَثة، والمحدَث لا يصلح أن يكون رباً..

* وقد تقدم أن مراد المبتدعة من ذلك نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى؛ لأنها حوادث، وما قامت به الحوادث كان محلاً لها، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، والمحدث لا يصلح أن يكون رباً..

* فهذا مما أبعدوا فيه النجعة، وجانبوا فيه جادة الصواب..

ولا يسعفهم في ذلك برهان، لا من اللغة، ولا من واقع الحال..

*أما من اللغة:

فالأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير: هو المغيب، والاختفاء، والاحتجاب..

وهذا أمر متواتر ضروري في التفسير واللغة [3].

* فلا يعرف في لغة العرب إطلاق الأفول على الحركة والانتقال[4].

---

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

(٣) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص ٣٥٩.

ستأتي أقوال أئمة أهل اللغة في معنى الأفول قريباً إن شاء الله.

(٤) انظر من كتب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٢/ ١٩٥. ورسالة في الصفات الاختيارية =

فهذا المعنى لم تعرفه العرب كما هو مبين في كتب ومعاجم اللغة..

* وكذا لم تعرف العرب أن الأفول هو التغير..

فلا يسمى المتحرك، أو المتغير في اللغة آفلاً..

* ولا يقال لمن تحرك، أو جاء، أو ذهب، أو صعد، أو نزل، أو أتى إنه آفل..

* ولا يقال للريح إذا هبّت، ولا للماء إذا جرى، ولا للشجر إذا اهتز: إنه آفل..

* ولا يُقال للتغير الذي هو تحول عن حال إلى حال؛ كاستحالة لون الإنسان إلى الاصفرار عند المرض، واستحالة لون الشمس إلى الاصفرار عند تضيفها للغروب: إن ذلك أفول..

*وإنما المعروف أن الأفول: هو الغياب والاحتجاب..

وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب..

* يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن استدلال المبتدعة بقول إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿ **لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾ [1] على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها؛ لأن كل متحرك محدث ـ بزعمهم ـ وزعمهم أن الأفول: هو الحركة والتغير: «إن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير.

بل هو خلاف ما علم بالاضطرار من الدين، والنقل المتواتر للغة

= ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥٠. ودرء تعارض العقل والنقل١/٣١٣، ٣١٤، ٢/٢١٦، ٤/٧٦ ـ ٧٧، ٨/ ٣٥٥. وشرح حديث النزول ص ١٦٥، ١٦٦.

(١) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

والتفسير.

فإن الأفول: هو المغيب.

يقال أفلت الشمس تأفُلُ، وتأفَل أُفولا: إذا غابت.

ولم يقل أحد قط إنه هو التغير، ولا أن الشمس إذا تغير لونها يقال إنها أفلت، ولا إذا كانت متحركة في السماء يقال إنها أفلت.

ولا أن الريح إذا هبت يقال إنها أفلت.

ولا أن الماء إذا جرى يقال إنه أفل.

ولا أن الشجر إذا تحرك يقال إنه أفل.

ولا أن الآدميين إذا تكلموا، أو مشوا، وعملوا أعمالهم يُقال إنهم أفلوا.

بل ولا قال أحد قط إن من مرض، أو اصفر وجهه، أو احمر يقال إنه أفل.

فهذا القول من أعظم الأقوال افتراء على الله، وعلى خليل الله، وعلى كلام الله عز وجل، وعلى رسوله ﷺ المبلغ عن الله، وعلى أمة محمد جميعاً، وعلى جميع أهل اللغة، وعلى جميع من يعرف معاني القرآن»[1].

فالأفول ـ إذاً ـ باتفاق أهل اللغة جميعاً، وعلماء التفسير، وكل من يعرف معاني القرآن: هو المغيب، والاختفاء، والاحتجاب.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٤، ٢٨٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/ ١٠٩ ـ ١١٠، ٣١٣، ٣١٤، ٢/ ٢١٦، ٤/ ٧٦، ٧٧، ٨/ ٣٥٥. وشرح حديث النزول له ص١٦٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٩٥.

يقول الأزهري [١] ـ وهو أحد علماء اللغة ـ : «يقال: أَفَلَت الشمس تأفُل وتأفَل أَفْلاً وأُفُولاً، فهي آفلة، وكذلك القمر يأفل إذا غاب قال الله تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَفَلَ**﴾[٢]: أى غاب وغرب»[٣].

وقال ابن فارس [٤]: «أفلت الشمس: غابت ونجوم أُفَّل وكل شيء غاب فهو آفل..

ـ إلى أن قال: ـ وإبراهيم عليه السلام قال: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِين**﴾[٥]؛ حين غابت الكواكب واحتجبت»[٦].

ولم يشذ عن هذا أحد من أهل اللغة[٧].

فعلم أن اللغة تدحض حججهم..

بل إن من يعرف معاني القرآن ليجزم أن معنى الأفول هو الغياب

---

(١) هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي الشافعي. لغوي مشهور توفي سنة ٣٧٠ هـ.

(انظر : وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٣٣٤. وطبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٦٣ ـ ٦٨. وشذرات الذهب لابن العماد ٣/ ٧٢، ٧٣).

(٢) سورة الأنعام، جزء من الآيتان، ٧٦، ٧٧.

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ١٥/ ٣٧٨.

(٤) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني المالكي. لغوي مشهور توفي سنة ٣٩٥هـ.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ١١٨ ـ ١٢٠ وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ١٠٣ ـ ١٠٦.

وشذرات الذهب لابن العماد ٣/ ١٣٢، ١٣٣).

(٥) سورة الأنعام، جزء من الآية: ٧٦.

(٦) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١/ ١١٩.

(٧) انظر: الصحاح للجوهري ٤/ ١٦٢٣. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٢٤٢. ولسان العرب لابن منظور ١١/ ١٨. والمعجم الوسيط ص ٢١ وغير ذلك كثير.

والاحتجاب، وليس معناه التحرك والتغير[1].

وأما من واقع الحال:

فلم يكن قصد الخليل إبراهيم عليه السلام الاستدلال بالحركة والسكون على أن هذه الكواكب حادثة لا تصلح للألوهية ـ كما زعم المبتدعة.

لذلك لما رآها تتحرك لم يقل: **﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾**، وإنما قال ذلك عندما غابت واحتجبت..

فمعلوم أن القمر لما بزغ، كان في بزوغه متحركاً إلى أن غاب..

وكذلك الشمس لما بزغت، كانت في بزوغها متحركة إلى أن غابت..

فلو كان إبراهيم عليه السلام يقصد الاستدلال بالحركة التي يسميها المبتدعة ـ تغيراً ـ لكان قد قال ذلك ـ **﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾** ـ حين رأى القمر، أو الشمس بازغين، ولما انتظر أفولهما، «بل كان نفس الحركة التي يشاهدها حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفول»[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مخاطباً المبتدعة الذين استدلوا بالأفول على الحدوث: «إن قصة الخليل عليه السلام حجة عليكم؛ فإنه لما رأى كوكباً وتحرك إلى الغروب فقد تحرك، ولم يجعله آفلاً. فلما رأى الشمس بازغة علم أنها متحركة، ولم يجعلها آفلة. ولما تحركت إلى أن غابت، والقمر إلى أن غاب لم يجعله آفلاً»[3].

---

(١) انظر مثلاً: معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٩٠، ٩١. وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ١٥١. وروح المعاني للآلوسي ٧/ ١٩٩ وغير ذلك.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٩٦.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٨٥. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ٦/ ٢٥٣.=

فلو كانت الحركة التي ظهرت في الشمس ـ مثلاً ـ حين بزوغها هي الدليل على الحدوث، لكان الخليل عليه السلام من حين بزغت استدل بتلك الحركة على حدوثها، ولما انتظر إلى أن غابت..

فدل ذلك على أن الحركة ليست دليلاً على نفس مطلوبه، بل الأفول هو الدليل..

فعلم بذلك أن ما ذكر من التغير والحركة والانتقال لم يناف مقصود إبراهيم عليه السلام، وإنما نافاه التغيب والاحتجاب[1].

* ومن الأمور التي ينبغي التنبيه عليها في هذا الباب: أن ما استدل به المبتدعة من نفي التغير ـ الحركة، والسكون ـ الذي سموه أفولاً، على تعطيل الباري جل وعلا عن صفاته الاختيارية: هو على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مرادهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: فإن كان إبراهيم ـ عليه السلام ـ إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين؛ كما زعموا: لزم من ذلك أن يكون ما يقوم به الأفول؛ من كونه متحركاً، منتقلاً، تحله الحوادث، بل ومن كونه جسماً متحيزاً: لم يكن دليلاً عند إبراهيم على أنه ليس برب العالمين وحينئذ: فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مطلوبهم. وهكذا أهل البدع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية، ولا عقلية، إلا وهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم»[2].

= وبغية المرتاد ص ٣٦٠ ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٩٦ وشرح حديث النزول ص ١٦٦ ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣١٣، ٣١٤، ٢/ ٢١٦، ٤/ ٧٧، ٨/ ٣٥٦. ورسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل ٢/ ٥٠ ـ ٥١.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه ٤/ ٧٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٢٥٤.

فقيام الحركة والانتقال بالكوكب، أو القمر، أو الشمس: لم يناف مقصود إبراهيم عليه السلام، لذلك لم ينف محبة من قامت به هذه الصفة، وإنما نفى محبة من أفل؛ فعلم أن التغيب ينافي مقصود الخليل عليه السلام؛ «فإن كان مقصوده نفي كونه رب العالمين، كان ذلك حجة عليهم لا لهم. وكانوا قد حكوا عن إبراهيم أنه لم يجعل التغير والحركة والانتقال مانعة من كون الموصوف بذلك رب العالمين، فما ذكروه لو صح كان حجة عليهم لا لهم. وبكل حال: فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك، كما جعل الأفول مانعاً فعلم أن ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبوداً عند إبراهيم»[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولقائل أن يقول: إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأفول على نفي كونه رب العالمين، لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث؛ لأن الأفول هو المغيب والاحتجاب باتفاق أهل التفسير واللغة، وهو مما يعلم من اللغة اضطراراً. وهو حين بزغ قال: ﴿هذا ربي﴾، فإذا كان من حين بزوغه إلى حال أفوله لم ينف عنه الربوبية، دل على أنه لم يجعل حركته منافية لذلك، وإنما جعل المنافي: الأفول»[2].

* فالخليل عليه السلام لم ينف الربوبية عن الكوكب، أو القمر، أو الشمس: حال حركتهم وانتقالهم من مكان إلى مكان، وإنما نفى ذلك وقت غيابهم واحتجابهم..

فدل ذلك على أن رب العالمين تقوم به الأفعال الاختيارية، لا كما

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٤/ ٧٧، ٧٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/٢١٦. وانظر: رسالة في الصفات الاختيارية له - ضمن جامع الرسائل٢/ ٥١.

زعم نفاتها . .

هذا لو سلمنا للمبتدعة أن إبراهيم عليه السلام كان بصدد إثبات رب العالمين.

غير أن الواقع أن الخليل عليه السلام كان يحتج بالأفول على أن من يتصف به لا يصلح أن يتخذ رباً يشرك به، ويدعى من دون الله.

وهكذا تبين لنا أن طريقة الخليل عليه السلام إنما كانت لنفي ألوهية الكواكب، ونفي عباداتها من دون الله تعالى، لا لإثبات حدوث العالم بدليل الحركة والسكون، ولا للاستدلال على حدوث الأجسام بتغيرها وأفولها. .

واتضح أن قصة الخليل عليه السلام حجة على المبتدعة؛ سيما أولئك الذين يستندون إليها في نفي قيام أفعال الله الاختيارية بذاته جل وعلا. .

وبانتهاء الردود على استدلال المبتدعة بقصة الخليل عليه السلام على شرعية دليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ بزعمهم ـ، وعلى نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى ـ بزعمهم ـ تنتهي ردود شيخ الإسلام رحمه الله تعالى على هذا الباب، وينتهي نقضه ـ رحمه الله ـ لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وما تفرع عنه من أصول. .

وبهدم هذه الأصول تنهدم الفروع التي فرعها المبتدعة عليها؛ إذ لا عبرة بالفرع إذا انهدم الأصل ـ كما تقدم.

والمبتدعة لو أنهم أوتوا ذكاءً لتفطنوا إلى فساد هذا الدليل. .

ولعلموا أن الأدلة الشرعية الكثيرة تغني عن سلوكه. .

فلم يستعيضوا حينئذ عن ما يعتصم فيه بالكتاب والسنة، بنتاج عقول بشرية ممسوخة الفطرة، مشوهتها.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الأصول التي بنى عليها المبتدعة

مذهبهم في الصفات

والرد عليها من كلام شيخ الإسلام

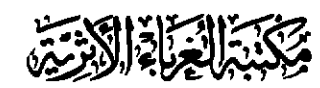
ابن تيمية

رحمه الله (ت ٧٢٨هـ)

تأليف

الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي

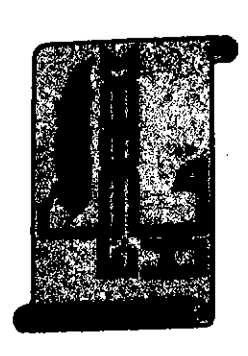
الجزء الثالث



بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ / ١٩٩٧م



مكتبة الغرباء الأثرية

هاتف: ٨٤٦٢٩٤٩ - فاكس: ٨٢٤٣٠٤٤

ص.ب: ١٤٤٩ - المدينة النبوية

المملكة العربية السعودية

ترخيص: ٤٥٨٠/ك

الباب الثالث

دليل الاختصاص

وفيه فصلان:

الفصل الأول: دليل الاختصاص عند بعض الأشعرية.

الفصل الثاني: نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لدليل الاختصاص.

الفصل الأول

دليل الاختصاص عند بعض الأشعرية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مصدر دليل الاختصاص.

المبحث الثاني: ذكر أقوال من أخذ بهذا الدليل من الأشعرية.

المبحث الثالث: إيضاح ما تقدم من أقوال، وبيان وجه استدلال من استدل من الأشعرية بهذا الدليل على نفي صفتيْ العلو والاستواء عن الله تعالى.

الفصل الأول

دليل الاختصاص عند بعض الأشعرية

هذا الدليل متعلّق بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، فقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ضمنه، وذكره مستقلاً عنه، وبيَّن أنَّه يمكن إدخاله في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويمكن فصله عنه..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله عن الأدلة التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى: «... فإنّ جماع هذه الطرق هي طريقان أو ثلاثة:

طريقة الأعراض، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها، أو ببعضها: كالحركة والسكون.

وطريقة التركيب، والاستدلال بها على أنّ الموصوف بها ممكن أو محدث.

فهاتان الطريقتان هي جماع ما يُذكر في هذا الباب.

والثالثة: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختصّ أو حدوثه.

قد يُقال: إنّها طريقة أخرى، وقد تدخل في الأولى»[1].

فدليل الاختصاص إذاً قد يدخل في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وقد يفصل عنه.

ووجه إدخاله في دليل الأعراض وحدوث الأجسام: أنّ الكلام فيهما عن حدوث الأجسام، وافتقار الحادث إلى محدث؛ فكل حادث لابد له

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤١.

من محدث. .

كذا في دليل الاختصاص: كل مخصَّص لابد له من مخصِّص، ومرجِّح رجّح حدوثه في وقت معيّن، وحيزٍ معيّن، على شكل معيّن، ومقدار معيّن. .

وهذا الدليل يحتاج إلى بيان وإيضاح. .

لذا سأقسِّم هذا الفصل ـ بعون الله تعالى ـ إلى ثلاثة مباحث؛ أذكر في أولها مصدر هذا الدليل. . وأذكر في الثاني أقوال من أخذ من الأشعرية بهذا الدليل. . ويكون المبحث الثالث توضيحاً لحقيقة هذا الدليل، وبياناً لوجه استدلال من استدلّ به من الأشعريّة على نفي صفتَيْ العلو والاستواء عن الله تعالى.

المبحث الأول

مصدر دليل الاختصاص

قد تقدم فيما مضى أن دليل الأعراض وحدوث الأجسام حجّة جهميّة معتزلية صرفة، أخذتها فرق المبتدعة الأخرى عن الجهميّة والمعتزلة..

ودليل الاختصاص جهمي معتزلي أيضاً فيما لو نظرنا إلى التشابه الشديد بينه وبين دليل الأعراض وحدوث الأجسام..

إلا أن المحدِث لهذا الدليل في صورته التي هو عليها، هو المتفلسف: ابن سينا[1]، الذي أخذ أصل هذه الحجة «عن المتكلّمين؛ من المعتزلة ونحوهم، وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة»[2]؛ فادّعى أن تخصيص حال

---

(1) هو أبو علي الحسين بن عبد الله، الملقَّب عند أصحابه بالشيخ الرئيس من المتفلسفة الدهرية ملحد باطني قرمطي زنديق منكر للمعاد من أتباع أرسطو تربى على كتب الفلاسفة. قال عنه الإمام ابن الصلاح: «كان شيطاناً من شياطين الإنس» وكفره الغزالي هلك سنة ٤٢٨ هـ.

(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/١٥٧ ـ ١٦٢. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/٥٣١ ـ ٥٣٦.

وانظر من كتب شيخ الإسلام: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨ ـ ١١، ١٥٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٧، ٥/ ٥٠، ٥٢ ـ ٥٩، ١٦٩، ٢٥٠، ٦/١٩ ـ ٤٧، ١٠٣ ـ ١٠٤، ٨/ ١٣١ ـ ١٣٦، ٢٣٣، ٩/ ٢٥٤، ٢٦٨، ١٠/ ٢٧٠. ومجموع الفتاوى ٤/ ١٦٢، ٩/ ١٤، ١٣٤، ١٠/ ٤٠٢، ١١/ ٥٧١، ٣٥/ ١٣٥. ومنهاج السنة النبوية ١/ ٣٥٤،، ٥/ ٢٨٢، ٤٣٣. والرد على المنطقيين ٢٧٨ ـ ٢٧٩. وكتاب الصفدية ٢/١٥٩ ـ ١٧٨، ١٨١، ٢٢٧، ٢٣٢. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٨٢ ـ ١٨٣. وبغية المرتاد ١٨٣، ٣٠٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٢٣٩.

دون حال بالفعل لابدّ له من مخصّص؛ فيمتنع عنده أن يختص وقت دون وقت بالحدوث، بلا سبب مخصص حادث[1].

يقول ابن سينا ذاكراً حجته، بعد أن ذكر قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، وذكر حجتهم المعروفة عندهم؛ وهي دليل الأعراض المبني على إبطال حوادث لا تتناهى: «إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية، وأنه لم يتميّز في العدم الصحيح حال الأولى فيها به أن لا يُوجِد شيئاً، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً، وحال بخلافها ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع، ولا أن تسنح جزافاً وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال. وكيف تسنح إرادة لحال تجدّدت، وحال ما يتجدد كحال ما يُمهّد له التجدّد فيتجدّد؟ وإذا لم يكن تجدّد، كانت حال ما لم يتجدد شيء[2] حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد؛ سواءٌ جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمرٍ زال مثلاً كحسن من الفعل وقت ما تيسّر، أو قتٍ معيّن، أو غير ذلك مما عُدّ، أو لقبح كان يكون له، أو كان قد زال، أَو عائق، أو غير ذلك، كان فزال»[3].

فقول ابن سينا: «ولا يجوز أن تسنح إرادة متجدّدة إلا لداع، ولا أن تسنح جزافاً»: يريد منه أنّ تخصيص حالٍ دون حالٍ بالفعل: لابد له مُخَصِّص، ولا يمكن أن يحصل ذلك جزافاً من غير داعٍ..

إذا: فلا مُخصِّص..

أي: لا يوصف الله بما يخصه..

---

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣ ـ ٤/ ٥٣٨ ـ ٥٤٥.

(٢) هكذا.

(٣) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣ ـ ٤/ ٥٣٨ ـ ٥٤٠.

وقوله: «وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدّد حال. وكيف تسنح إرادةٌ لحالٍ تجدّدت، وحالُ ما يتجدّد كحالٍ ما يُمهّد له التجدد فيتجدد؟ وإذا لم يكن تجدّد، كانت حال ما لم يتجدّد شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد؛ سواءٌ جعلت التجدّد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلاً؛ كحسن من الفعل وقت ما تيسر، أو وقتٍ معيّن، أو غير ذلك مما عُدّ، أو لقبحٍ كان يكون له، أو كان قد زال، أو عائق، أو غير ذلك، كان فزال»: يُفهم منه أن الأحوال إذا تساوت لزم انتفاء المخصِّص؛ فينتفي التخصيص، وينتفي بانتفائه الحدوث الذي ذكره أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام؛ كأنّ ابن سينا يردّ بذلك عليهم؛ إذ من مذهبهم امتناع تخصيص المحدَث أو الممكن بلا مُحدِث أو مُخصِّص..

ومقصودهم: هو نفي قيام أفعال الله تعالى الاختيارية بذاته جلّ وعلا..

والقصد من إيراد قول ابن سينا هذا: مانبّهْتُ عليه سابقاً من أنه سلف لبعض الأشعرية في هذا الدليل؛ فعنه تلقّاه من عاصره أو أتى بعده منهم..

المبحث الثاني
ذكر أقوال من أخذ بهذا الدليل من الأشعرية

اهتم بعض أعلام الأشعرية ـ من بين سائر أصحابهم ـ بكلام ابن سينا في التخصيص، فأخذوا به، وجعلوه مستنداً لهم في نفي صفتي العلو والاستواء عن الله عز وجل..

***أذكر من هؤلاء:**

عبد القاهر البغدادي [1] الذي كان معاصراً لابن سينا، وقد قال مثله بحجة التخصيص..

يقول عن حادث ما: «إنه يحدث في وقت، ويحدث ما هو من جنسه في وقت آخر. فلو كان حدوثه في وقتٍ لاختصاصه به، لوجب أن يحدث في وقته كل ماهو من جنسه. إذا بطل اختصاصه بوقته لأجل الوقت، صح أن اختصاصه به لأجل مخصِّص خصَّصه به، لولا تخصيصه إياه به، لم يكن حدوثه في وقته أولى من حدوثه قبل ذلك، أو بعده»[2].

فعدم حدوث الحوادث التي من جنس واحد في وقتٍ واحد: دليلٌ ـ عند عبد القاهر البغدادي ـ على أنّ الوقت ليس العلّة في الحدوث، بل أمر آخر خصّص حدوث حادثٍ ما في وقتٍ ما، ولم يُخصّص حدوث حادث آخر من جنسه في الوقت نفسه.

فهو يرى أنّ حدوث الحادِث في وقتٍ معيّن، دليلٌ على أنّ مرجّحاً

(١) تقدمت ترجمته ص ١/ ١٤٣.

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ٦٩.

آخر رجّح حدوثه في هذا الوقت دون غيره وهذا المرجّح غيره؛ إذ لا يعقل أن يكون هو نفسه، أو حادثاً مثله، وإلا انتفت الحكمة من حدوثه في هذا الوقت دون غيره.

وهذا التخصيص إن لم تُعلَم نتيجته قد لا يُتفطّن إلى مراد المبتدعة منه..

ونتيجته تتضح في المبحث التالي بعون الله تعالى..

وخلاصتها: أنّ اتّصاف الله تعالى بصفتَيْ العلوّ والاستواء: يقتضي أنّ مُخصِّصاً خصّصه؛ فجعله في مكان، وجهة، وحيز، وحدَّهُ في ذلك..

والمفتقر إلى المخصِّص حادث..

والله ليس بحادث..

لذلك تُنْفَى عنه هاتان الصفتان، كيلا يقتضي إثباتهما حدوثه..

* وممن أخذ بكلام ابن سينا - في التخصيص - من الأشعرية:

الشهرستاني [1] الذي قال: «قد قام الدليل على أنّ كلّ حادث اختصّ بالوجود دون العدم، وبوقتٍ وقدرٍ دون وقت وقدر...» [2].

فاختصاص الحادث بالوقت والقدر يقتضي مُخصصًا - عند الشهرستاني.

ويقول الشهرستاني أيضاً: «التقدّر بالأشكال والصور، والتغيرّ بالحوادث والغِيرَ، دليل الحدوث فلو كان الباري سبحانه مُتقدِّراً بقَدْرٍ،

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١/ ١٤٢.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٤٥.

متصوّراً بصورة، متناهياً بحدٍّ ونهاية، مُختصا بجهة، متغيراً بصفة حادثة في ذاته، لكانَ محدثاً»[1].

فالتقدّر دليل الحدوث عنده...

والاختصاص بالقَدْرِ والجهة من العلامات على حدوث المخصَّص ـ بزعمه.

وكونه ذا حدّ وغاية ونهاية: دليلٌ على حدوثه ـ بزعمه.

ونتيجة كلامه كنتيجة كلام سلفه: تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفتَيْ العلوّ والاستواء..

ومن بعد الشهرستاني، قال بهذا من الأشعرية:

الإيجي[2] الذي جزم بوجوب وجود مُخصّص خصَّص وجود الحادِث في وقتٍ ما، بمقدارٍ ما، على صفة ما[3].

وتبعه على ذلك بعض الأشعريّة[4].

والملاحظ على هؤلاء ـ رغم أخذهم بكلام ابن سينا، واستنادهم إليه في نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء عن الله رب العالمين ـ عدم عنايتهم بشرحه وإيضاحه، بل تراهم يمرون عليه مروراً سريعاً، دون أن يكلفوا

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٠٥.

(٢) تقدمت ترجمته ص ١/١٦١.

(٣) انظر المواقف للإيجي ص ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٣.

(٤) أذكر منهم:

أ ـ شمس الدين الأصبهاني في عقيدته ص ٤٢.

ب ـ السنوسي في شرح السنوسية الكبرى ص ١٣٥، ٢٣٦.

ج ـ السنوسي في أم البراهين ص ١٢، ١٣.

د ـ أحمد بن عيسى الأنصاري في شرح أم البراهين ص ١٢، ١٣، ٢٧، ٤٢.

أنفسهم عناء بيانه وفهمه، ومشقة إيضاحه وشرحه.

وسبب ذلك يرجع إلى أنّ كلام ابن سينا هذا كان نقضاً لدليل الأعراض وحدوث الأجسام، وإفساداً له، ولم يكن أخذاً وعملاً به.

وقد تقدم ما لدليل الأعراض وحدوث الأجسام من مكانة عند الأشعرية؛ ففيه الغنية عندهم عما سواه من الأدلة.

ولكن من أخذ بكلام ابن سينا فى التخصيص إنما أخذه مستأنساً به ومعضِداً، لما يظنه من موافقته لمعتقده الفاسد في صفتي العلو والاستواء.

وسيتضح في المبحث التالي - بعون الله تعالى - كيف استدلّ هذا النزر اليسير من أعلام الأشعرية بهذا الدليل على نفي هاتين الصفتين عن الله تعالى.

المبحث الثالث

إيضاح ماتقدم من أقوال

وبيان وجه استدلال من استدل من الأشعرية بهذا الدليل على نفي صفتي العلو والاستواء عن الله تعالى

تقدّم معنا أنّ الأصل في دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو كون كلّ مُحدَثٍ لابد له من مُحدِث..

وصحّة هذا أمر بدهيّ يعرفه القاصي والداني..

ولكن أصحاب ذاك الدليل زادوا على هذه المقدمة ما غيّر هدفها، وبدّل منطلقها، وجعلها ـ عندهم ـ بداية سلسلة نَفَواْ في خاتمتها صفات الله تعالى الفعليّة، وبعض صفاته الأخرى؛ حين أتواْ بأصلهم: (ما لم يخلُ من الحوادث، أو لم يسبقها، فهو حادث)، فنفوا جُلّ صفات الله زاعمين أنّها حوادث، والله لا تحلّه الحوادث..

قالوا: لأنّ الأجسام هي التي لا تخلو عن الحوادث، والله ليس جسماً..

وأتى ابن سينا[1]، فغيّر في هذا الدليل الفاسد، وعدّل، وزاد، وبدّل، حتى زاده فساداً وبطلاناً...

وقد وافق أصحاب دليل الأعراض على مقدمتهم: (المحدَث لابُدّ له من مُحدِث)، وزاد عليها: (الممكن لابُدّ له من مُخصّص)، ثم استرسل في إفساد دليل الأعراض حتى أخرجه في صورة (دليل الاختصاص)؛

(١) تقدمت ترجمته ص ١١.

أشدّ فساداً وبطلانا من سلفه.

وقد تابعه على هذا الدليل أفرادٌ قليلون من الأشعرية، وافقوه على فحواه ومضمونه، واستدلوا به على تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفتي العلوّ والاستواء..

وقد تقدمت أقوالهم في المبحث السابق، ولكنها بقيت عائمة تحتاج إلى تفصيل وتوضيح حتى يفهم دليل الاختصاص، ويُعلم مراد أصحابه..

وهذا يتضح فيما يأتي:

قد بُنِيَ هذا الدليل كسابقه على إثبات حدوث الأجسام..

ومرّ في الدليل السابق أن المبتدعة استدلّوا على حدوث الأجسام بالأعراض، أو بعضها..

قالوا: كون الجسم لا يخلو عن حركة أو سكون، واجتماع أو افتراق، من الأدلّة على حدوثه..

أمّا في هذا الدليل ـ دليل الاختصاص: فقد أراد أصحابه إثبات حدوث الأجسام بطريقة ثانية؛ هي كونها ـ أي الأجسام ذات قدْرٍ وشكل وكيفيّة، وفي حيز وجهة ومكان..

أي ذات اختصاص بهذه الأمور..

وقد حاولوا بإثبات ذلك: أن ينفُوا عن الله تعالى القَدْرَ، والكيف، وأن يكون له اختصاص بصفة العلو والاستواء..

وصنيعهم هذا تعطيل لصفة علوّه جلّ وعلا على خلقه، وصفة استوائه سبحانه على عرشه..

ولتوضيح صنيعهم هذا لابدّ من تتبّع النقاط التالية:

أولا: حقيقة هذا الدليل ـ كما مرّ: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختصّ أو حدوثه[1].

فاختصاص الأجسام بما هي عليه؛ من كيفٍ، أو مقدارٍ، أو كونها في جهة: من الأدلة على حدوثها عند أصحاب دليل الاختصاص.

ثانيا: توضيح هذه الحقيقة يستلزم التفصيل؛ وهو الآتي:

هذا الدليل يتكون من مقدمتين:

أولاهما: (المقدمة الأولى): كلّ مُخصَّصٍ لابُدَّ له من مُخصِّصٍ[2].

قالوا في بيان ذلك: لو لم يكن ثمّة مُخصِّصٍ جعل الجسم على شكلٍ معيّنٍ، أو مقدارٍ معيّنٍ، أو في حيّزٍ معيّنٍ، لكان ترجيحاً لأحد المتماثلين على الآخر بغير مُرجِّح[3]؛ إذ كيف يختصّ هذا الحادث بالحدوث دون غيره من أفراد جنسه التي تماثله؟

وترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مُرجّح معلوم الفساد بالضرورة[4].

ثانيهما: (المقدمة الثانية): كلّ مفتقرٍ إلى ما يُخصِّصه، فهو حادثٌ..

قالوا في بيان ذلك: إنّ أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يُخصّصها بما لها

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤١.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٤٢.

(٣) انظر المصدر نفسه ٧/ ١٤١ ـ ١٤٢.

(٤) انظر المصدر نفسه ٨/ ٨١.

من الصفات الجائزة لها، وما كان كذلك فهو مُحدَث[1].

وقد بَنَوْا ذلك على أحد أمرين:

١ـ تناهي الأجسام: قالوا: كلّ جسمٍ فهو مُتناه، ولابد أن يكون له في النهاية شكلاً معيّناً، ومقداراً معيّناً، وحيّزاً معيّناً. وما كان كذلك فلابدّ له من مُخصِّص يُخصِّصه فيجعله على هذا الشكل والمقدار والحيّز[2].

٢ ـ اجتماع الأجسام وافتراقها: وقد تقدّمت هذه الحجّة في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وفُهِم مراد أصحابها منها آنذاك، وخلاصته: أنّ الأجسام لو لم يكن ثمّة من يُبدّل حقيقة وضعها من الاجتماع أو الافتراق إلى العكس، لبقيت مجتمعة دائماً، أو مفترقة دائماً فثمّة مخصّص يجعلها مجتمعةً تارة، ومفترقة أخرى[3].

وكلّ ما كان مفتقراً إلى المخصِّص، فهو مُحدَثٌ..

قالوا: فإذاً: الأجسام والجواهر حادثة[4].

وبهذا عُلِمَ وجه استدلال المبتدعة على حدوث الأجسام بطريقة الاختصاص؛ وهو: وجود مخصِّص جعل هذه الأجسام في شكل معيّنٍ، أو مقدارٍ معيّنٍ، أو في حيّزٍ ما..

ثالثا: وجه استدلال أصحاب هذا الدليل ـ دليل الاختصاص ـ

---

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي ٢/ ٣٢٨. وانظر أيضاً درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥١.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

وقد تقدّم تفنيد استدلال المبتدعة بالاجتماع والافتراق على الحدوث ص ٢/ ٢٩٥ من هذه الأطروحة.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٣.

بديلهم على نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء عن الله تعالى:

قد مر آنفاً أن دليل الاختصاص هو أحد الأدلة العقليّة لبعض أئمة الأشعرية، يأخذون به، ويستندون إليه في نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء.

وهذا الدليل كسابقه بَنَوْه على نفي الجسمية عن الله تعالى؛ فالله تعالى عندهم ليس جسماً(*)، لأن الأجسام كلها حادثة..

وحدوث الأجسام عرفوه في هذا الدليل من تناهيها؛ فكل جسم متناه عندهم، وكلّ متناهٍ فله شكلٌ معيّن، ومقدار معيّن، وحيز معين. وكل ما له شكل ومقدار وحيِّز معيّن، فلابدّ له من مُخصِّص يُخصِّصه به[1]...

وقد فسروا ذلك بأن كل جسم يعلم بالضرورة أنّه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر مما هو عليه. أو شكلٍ غير شكله. أو حيِّز غير حيِّزه؛ إما متيامناً عنه، أو متياسراً. وإذا كان كذلك: فلابدّ له من مُخصِّص يُخصِّصه بما يُخصَّص به. وكلٌّ مفتقر إلى المخصِّص فهو مُحدَث؛ لأنّ المخصِّص لابد أن يكون فاعلاً مختاراً، وأن يكون ما يُخصِّصه حادثاً[2].

إذاً: الجسم عندهم ما له قَدْرٌ، وحدّ معيّن، وهو حادِثٌ؛ لافتقاره إلى ما يُخصِّصه.

والله تعالى ـ عند هؤلاء ـ ليس جسماً، وإلا لتخصَّص بمقدارٍ وشكل، وهو ليس كذلك عندهم[3].

(*) راجع ص ٢/٣٥٦ لمعرفة موقف السلف من هذا اللفظ.

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٠٥. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٦٦.

(٢) انظر في بيان ذلك كلّه: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٤.

(٣) انظر المواقف للإيجي ص ٢٧٣.

وإثبات صفتَيْ العلوّ، والاستواء لله تعالى يقتضي جسميّته عند الأشعريّة؛ إذ اختصاصه بالجهة يقتضي مُخصِّصاً عندهم، وكذا اختصاصه بالحد والقدر يقتضي مُخصِّصاً..

لذلك نَفَوْا صفتَيْ العلوّ والاستواء بدعوى أنَّ اختصاص الله تبارك وتعالى بجهة العلوّ، والاستواء، وأنّه مباينٌ للعالَم: يفتقر إلى مخصِّص، وهذا محالٌ على الله تعالى..

يقول الشهرستاني[1]: «.. فلو كان الباري سبحانه متقدِّراً بقَدْرٍ، متصوِّراً بصورة؛ متناهياً بحدٍّ ونهايةٍ، مختصّاً بجهةٍ، متغيِّراً بصفة حادثةٍ في ذاته، لكانَ مُحدَثاً؛ إذ العقل بصريحه يقضي أنّ الأقدار في تجويز العقل متساوية؛ فما من قَدْرٍ وشكلٍ يُقدِّره العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بقَدْرٍ آخرَ. واختصاصه بقَدْرٍ معيّنٍ، وتميّزه بجهة ومسافة، يستدعي مُخصِّصاً. ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أنّ ذاتاً لم تكن موصوفةً بصفة، ثمّ صارت موصوفةً، فقد تغيّرت عمّا كانت عليه. والتغيّر دليل الحدوث. فإذا لم يستدلّ على حدوث الكائنات إلا بالتغيُّر الطارئ عليها[2]. وبالجملة: فالتغيّر يستدعي مغيِّراً خارجاً من ذات المغيَّر، والمقدرَّ يستدعي مُقدِّراً»[3].

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١/١٤٢.

(٢) هكذا أثبت الشهرستاني هذه الجملة بحذف جواب الشرط؛ هذا في حال تجرد «إذا» عن التنوين ويُفهم منها ـ في حال تنوين «إذاً» ـ وحدانيّة الطريق الدالّ على حدوث الكائنات؛ وهو التغيّر.

وليس الأمر كذلك عند الشهرستاني، بله أصحابه أيضاً؛ إذ الطرق الدالّة على حدوث الكائنات عندهم كثيرة. فلعلّ الكلام ناقص وفيه سقط، والله أعلم.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٠٥.

فلا يجوز إثبات الجهة لله تعالى ـ عند الشهرستاني؛ لئلا يكون مُحدَثاً؛ لأنّ الاختصاص بجهة يفتقر إلى مُخصِّص، وما يفتقر إلى مُخصِّص فهو مُحدَث.

وكذا الشكل، والحدّ..

وليس النفي قاصراً على الحدّ، والجهة ـ عند الشهرستاني، بل تعدّى ذلك، حتى شمل التغيّر، وقصد الشهرستاني من نفيه عن الله تعالى، نفيَ ما اتّصف به جلّ وعلا من الأفعال؛ كلّ ذلك بدعوى أنّ التغيّر يستدعي مغيِّراً خارجاً عن ذات المغيَّر..

وطريقة الشهرستاني في نفي «التغيّر» عن الله تعالى استناداً إلى دليل الاختصاص، تخالف صنيع أصحابه، الذين اقتصروا على نفي الجهة والحدّ والقَدْر والشكل.

وأصحاب دليل الاختصاص الآخرين لم ينفوا التغيّر مستندين إلى دليل الاختصاص، بل نَفَوْه مستندين إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام المتقدّم.

أمّا الذي نَفَوه مستندين إلى دليل الأعراض، فهو الجهة، والحدّ، والشكل، والقَدْر..

يقول الإيجي[1]: «لو كان في مكان؛ فإمّا في بعض الأحياز، أو في جميعها. وكلاهما باطلٌ. أمّا الأوّل: فلتساوي الأحياز ونسبته إليها؛ فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا مُرجِّح. أو يلزم الاحتياج في تحيّزه ـ الذي لا تنْفكّ ذاته عنه ـ إلى الغير..»[2].

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١/١٦١.

(٢) المواقف للإيجي ص ٢٧٣.

فتساوي الأحياز ـ على حدّ زعم الإيجي ـ حال دون إثبات المكان لله تبارك وتعالى؛ لأنّ اختصاصه بحيّزٍ دون غيره ـ مع تساوي الجميع ـ يفتقر إلى مُرجّح.

ووجوده في المكان يُخالف صفة الغنى ـ عند الإيجي؛ إذ كيف يفتقر إلى مكان وهو الغنيّ عن العالمين؟

وهذه الحجّة تمسّك بها بعض متأخّري الأشعريّة، وبنوا عليها عقيدتهم في نفي المكان عن الله تعالى؛ زاعمين أنّ إثبات المكان يُخالف صفة الغنى[1].

ولم يقتصر استدلال الإيجي بدليل الاختصاص على نفي المكان، بل تجاوز ذلك إلى نفي الزمان أيضاً؛ إذ المختصّ بزمانٍ معيّنٍ ـ عند الإيجي ـ مُحدَثٌ.

يقول الإيجي: «المختصّ بزمانٍ معيّنٍ مُحدَثٌ»[2].

فنَفَى عن الله تعالى المكان والزمان مستنداً إلى دليل الاختصاص.

تنبيه لابد منه:

الملاحظ على الأشعريّة أنهم اهتمّوا بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، ولم يلتفتوا إلى دليل الاختصاص، ويبدو ذلك جليّاً في كتبهم؛

فمتقدموهم ضربوا عن ذكره صفحاً.

وكذا جلّ متأخّريهم..

---

(١) انظر: أم البراهين للسنوسي ص ١٢. وشرحها لأحمد بن عيسى الأنصاري ص ١٢.
(٢) المواقف للإيجي ص ٢٩٥.

ومن ذكره من المتأخّرين لم يُوله ما أولى دليل الأعراض من عناية..

لذا تجد جلّ كتبهم لا تذكره، والقليل منهم إذا ذكره لم يُطل النَّفَس في شرحه.

والحقّ أنّي لم أستطع فهم دليل الاختصاص من كتب أصحابه، لغموضه فيها، وعدم بيانه..

وقد كان شرح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله له مشعلاً كشف غموضه، وبدّد ظلمة جوانبه.

وجلّ الردود على هذا الدليل تقدّمت في الباب السابق - دليل الأعراض وحدوث الأجسام - لمزيد التعلّق فيما بين البابين، ووحدة الشبهات المُثارة.

وقد بقيت شبهات بسيطة نقضها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، خصّصتُ لها الفصل الثاني من هذا الباب.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لدليل الاختصاص

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: بيان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لضعف دليل الاختصاص.

المبحث الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لنصّ دليل الاختصاص.

المبحث الثالث: بيان تناقض أصحاب هذا الدليل.

المبحث الرابع: بيان ما في لفظ الاختصاص من الإجمال.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله لدليل الاختصاص

تقدّم معنا أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله اعتبر هذا الدليل - دليلَ الاختصاص، ودليلَيْ المبتدعة الآخَرَيْن؛ دليل الأعراض، ودليل التركيب: أعظمَ القواطع العقليّة التي يُعارض بها المبتدعة الكتبَ الإلهيّة، والنصوصَ النبويّة، وما كان عليه سلف الأمّة وأئمّتها[1].

لذلك كان هدم هذه القواطع العقليّة - بزعمهم، والأصول الأساسيّة: هدماً لمذهب المبتدعة، واجتثاثاً له من جذوره؛ فإذا هُدِم الأصل، فلا عبرة بالفَرع؛ كالشجرة تُجتثّ من جذورها، أيّ حياة في أغصانها وفروعها..

وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله هذا الدليل ضمن دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وذكره مستقلاً عنه، وبيّن أنّه يمكن إدخاله في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويمكن فصله عنه - كما تقدّم ذلك[2].

وقد جاءت ردود شيخ الإسلام رحمه الله على دليل الاختصاص، داخلة ضمن ردوده المتقدّمة على دليل الأعراض وحدوث الأجسام، باستثناء بعض الجوانب؛ كبيانه لضعف هذا الدليل، ومناقشته لنصّه، وبيانه لتناقض أصحابه..

وبتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث يتّضح المطلوب - بعون الله تعالى.

---

(١) انظر ص ٢٠٣ من الجزء الثاني.

(٢) انظر ص ٩ من هذا الجزء.

المبحث الأول

بيان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لضعف دليل الاختصاص

لابُدّ قبل ذكر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في تضعيف دليل الاختصاص من تأمّل الآتي:

دليل الاختصاص: طريقة أحدثها ابن سينا [1]ـ كما مرّ؛ وهي مُركّبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة[2].

هذا الدليل متعلّق بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ـ كما تقدمّ، وقد بُنِيَ مثله ـ كما أسلفت ـ على نفي الجسمية عن الله تعالى؛ فالله تعالى ليس جسماً عند أصحاب الدليل[*]؛ لحدوث الأجسام كلّها.

وقد مرّ أن أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام أثبتوا حدوث العالَم بحدوث الأجسام، ودلّلوا على حدوث الأجسام بكونها لا تخلو من الحوادِث.

أمّا أصحاب دليل الاختصاص: فقد دلّلوا على حدوث الأجسام بتناهيها، وكونها على مقدارٍ وشكلٍ معيّن..

* وقد تقدّم أنّ دليلهم يتضمّن مقدّمتين:

أولاهما: الحادِث لا يختصُّ بوقتٍ، أو شكلٍ، أو مقدارٍ، دون

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١١ من هذا الجزء.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٢٤٠.

(*) راجع ص ٢/٣٥٦ لمعرفة موقف السلف من هذا اللفظ.

وقتٍ، أو شكلٍ، أو مقدارٍ، إلا بمُخصِّص.

ثانيهما: كلّ مفتقرٍ إلى المُخصِّص مُحَدثٌ.

وتضعيف شيخ الإسلام رحمه الله لهذا الدليل انصبّ على المقدمّة الثانية منهما:

فقد نقل رحمه الله تعالى تضعيف أحد أعلام الأشعريّة؛ وهو الآمدي[1] لها. .

والآمديّ واحدٌ من الذين ذكروا دليل الاختصاص من الأشعريّة، إلا أنّه لم يذكُرْه مستأنساً به، بل ذكره مُضعِّفاً له. .

وتضعيف الآمديّ لهذا الدليل أوقع في نفوس أصحابه من الأشعريّة، وأشدّ إلزاماً لهم من نقد غيره له؛ لأنّ ذلك صادرٌ عن واحدٍ ممّن ينهج منهجهم، ويسير في ركابهم؛ فيقول بقولهم في تأويل نصوص الصفات. .

لذلك كان اعتماد شيخ الإسلام رحمه الله على كلامه في هدم حجّة الخصم دليلاً على فطنته رحمه الله، وإدراكه لما هو أشدّ وقعاً في نفس المخالف.

يقول الآمديّ في معرض تضعيفه لدليل الاختصاص: «. . وهذا المسلك [2] ضعيف أيضاً؛ إذ لقائلٍ أن يقول: المقدّمة الأولى وإن كانت مسلّمة، غير أنّ المقدّمة الثانية؛ وهي أنّ كلّ مفتقر إلى المُخصِّص مُحدَثٌ، وما ذُكِر في تقريرها: باطلٌ»[3].

---

(١) تقدمت ترجمته ص ٢/ ١٩٨.

(٢) يقصد دليل الاختصاص.

(٣) أبكار الأفكار للآمدي ٢/ ٣٣٠ ـ ٣٣١. وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٤، ٤/ ٢٦٩.

وقد عقّب شيخ الإسلام على كلام الآمديّ هذا بقوله: «قلت: هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون[1]؛ فإنّ هذا [2] يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك[3]، من غير عكس؛ إذ كلاهما مفتقر إلى بيان امتناع حوادث متعاقبة دائمة[4]، وقد عُرِف ما فيه. وهذا [5] يزيد باحتياجه إلى بيان أنّ الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون، وهذا يُخالف فيه جمهور العقلاء. وهذا [6] مبنيٌ على مقدّمات؛ على أنّه لابُدّ له من قَدْر[7]، أو اجتماع أو افتراق، وأنّ ذلك لا يكون إلا بمُخصِّص، وأنّ كلّ ما لابُدّ له من مُخصِّص فهو مُحدَث»[8].

فدليل الاختصاص يزيد عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام باحتياجه إلى إيضاح عدم خلوّ الجسم عن صفات أخرى حادثة غير الحركة والسكون؛ ككونه ذا شكلٍ، أو مقدارٍ، أو في حيّزٍ ـ على حدّ زعم أصحابه، وهذا لا يُوافق عليه جمهور العقلاء؛ إذ ليس التحيّز، والقَدْر دليلاً على الحدوث عندهم..

وأيضاً قول أصحاب دليل الاختصاص بتناهي الأجسام، وبُدّيّة اجتماعها وافتراقها، وأنّ ذلك لا يكون إلا بمُخصِصّ ممّا زادوا فيه على أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فزاد دليلهم إغراقاً في

---

(١) يُريد رحمه الله أنّ دليل الاختصاص أضعف من دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

(٢) يعني دليل الاختصاص.

(٣) يعني دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

(٤) تقدم توضيح ذلك في مسألة حوادث لا أول لها.

(٥) أي دليل الاختصاص.

(٦) أى دليل الاختصاص.

(٧) وهذا ما يُعرف عندهم بتناهي الأجسام.

(٨) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥. وانظر نقض أساس التقديس له ١/ ١٨٣.

البدعة، ونزولاً عن دليل الأعراض في دركاتها.

ولم يقتصر تضعيف الآمديّ لدليل الاختصاص، وردّه له على المقدّمة الثانية منه، بل شمله كلّه في موضع آخر، فنقده، وتوجّه طعنه خلال النقد على تطبيق أصحاب هذا الدليل لدليلهم على ذات الله تعالى؛ فبيَّن أنَّ هذا ممّا لا يُسلّم لهم.

يقول الآمديّ ذاكراً طريقة هؤلاء النفر القليل من الأشعريّة الذين أخذوا بدليل الاختصاص، وموضّحاً تطبيقهم لدليلهم هذا على ذات الله سبحانه وتعالى: «وقد سلك بعض الأصحاب في الردّ على هؤلاء [1] طريقاً شاملاً، فقال: لو كان الباري مقدَّراً بقدر، متصوّراً بصورة، متناهياً بحدّ ونهاية، مختصاً بجهة، متغيّراً بصفة حادثة في ذاته، لكان مُحْدَثاً؛ إذ العقل الصريح يقضي بأنّ المقادير ـ في تجويز العقل ـ متساوية، فما من مقدار وشكل يُقدّر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره؛ فاختصاصه بما اختصّ به من مقدارٍ أو شكل أو غيره يستدعي مُخصِّصاً، ولو استدعى مخصّصاً لكان الباري محدَثاً»[2].

وعقّب الآمديّ على كلامهم ناقداً له بقوله: «لكن هذا المسلك ممّا لا يقوى. إنّه وإن سُلّم أنّ ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها، وأنّ ما وقع منها لابُدّ له من مُخصّص. لكن: إنّما يلزم أن يكون الباري حادِثاً أنْ لو كان المخصّص خارجاً عن ذاته ونفسه. ولعلّ صاحب هذا القول لا يقول به، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري

---

(١) في الردّ على مُثبتي العلوّ لله تعالى. فالآمدي مثل أصحابه من متأخّري الأشعريّة ينكر علوّ الله على خلقه، ولكنه لا يسلك في تعليل ذلك دليل الاختصاص؛ كفعل بعض الأشعريّة.

(٢) غاية المرام للآمدي ص ١٨١.

تعالى حادثاً، ولا مُحوجاً إلى غيره أصلاً»[1].

فدليل الاختصاص ـ عند الآمديّ ـ ضعيفٌ، وممّا لا يقوى ـ على حدّ قوله، ولا يصلح أن يُطبّق على ذات الباري جلّ وعلا..

وبهذا الردّ من الآمدي، (شهد شاهدُ من أهلها) على ضعف دليل الاختصاص، وفساده، وبطلان صنيع من طبّقه على ذات الله تعالى، خالق كلّ شيء سبحانه..

وتركُ المخالفين يردُّ بعضهم على بعض من ديدن شيخ الإسلام رحمه الله وصنيعه، وهو سمة واضحة من سمات منهجه الفريد ـ رحمه الله ـ مع المخالف؛ فتناطح أقوال المخالفين مع بعضها تعمل على إضعافها في نفوس أصحابها، ولدى الآخرين..

(١) غاية المرام للآمدي ص ١٨١. وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٥ ـ ٣٨٨؛ فقد نقل كلام الآمدي مطوّلاً.

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لنصّ دليل الاختصاص

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مناقشة المقدّمة الأولى:

(افتقار المخصَّص إلى مخصِّص).

المطلب الثاني:مناقشة المقدّمة الثانية:

(كل ما يفتقر إلى مُخصِّص فهوحادِث).

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لنصّ دليل الاختصاص

استدلّ أصحاب دليل الاختصاص بدليلهم على حدوث الأجسام، وبالتالي حدوث العالَم المشتمل على هذه الأجسام؛ فقالوا: أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يُخصّصها بما لها من الصفات الجائزة لها، وما كان كذلك فهو مُحدَث[1].

وقد تقدّم الكلام على أنّ دليل الاختصاص مكوَّنٌ من مقدّمتين:

إحداهما: المخصَّص لابُدّ له من مخصِّص.

الثانية: كلّ ما يفتقر إلى مُخصِّص فهو حادثٌ.

وقد بَنَى أصحاب هذا الدليل المقدّمةَ الثانية من دليلهم؛ كلّ ما يفتقر إلى مخصِّص فهو حادثِ ـ على أحد أمرين ـ كما تقدّم [2]:

١ـ على تناهي الأجسام، وكونها في النهاية ذات قَدْرٍ. .

٢ ـ على اجتماع الأجسام وافتراقها. .

وقد تقدّم تفنيد هذه الحجّة ـ اجتماع الأجسام وافتراقها دليلُ على حدوثها ـ في دليل الأعراض وحدوث الأجسام[3]، واتّضح آنذاك أنّ قولَهم: (لابُدّ للجسم من اجتماع وافتراق): مبنيٌّ على مسألة الجوهر

---

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي ٢/٣٢٨. وانظر أيضاً درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥١.

(٢) انظر ص ٢٠ من هذا الجزء.

(٣) تقدّم ذلك في٢/ ٢٩٦.

الفرد. وتبيَّن أنّ أكثر المتكلّمين؛ أصحاب الدليل المتقدّم دليل الأعراض وحدوث الأجسام يُنكرونه[1].

وبقيت الحجّة الأولى - التي بُنيت على المقدّمة الثانية: تناهي الجسم، وكونه ذا قَدْرٍ في النهاية: دليلٌ على حدوثه.

وهي التي سينصبّ عليها النقد والمناقشة في هذا المبحث إن شاء الله، مع مناقشة المقدّمة الأولى من هذا الدليل.

ومناقشة المقدّمة الأولى من هذا الدليل، مع الحجّة الأولى التي بُنِيَت عليها المقدّمة الثانية، يستدعي تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين..

---

(١) انظر ص ٢/٢٩٦ - ٢٩٧. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥٦.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٧.

المطلب الأول

مناقشة المقدّمة الأولى

افتقار المخصَّص إلى مُخصِّص

المقدّمة الأولى: كانت في الأصل - في دليل الأعراض وحدوث الأجسام: «كلّ مُحدَثٍ لا بُدَّ له من مُحدِثٍ».

- و المُحدَث لا بُدّ له من مُحدِث: أمرٌ بدهيّ عند الخاصّة والعامّة.

وقد جعلها أصحاب دليل الاختصاص: المُخصَّص لا بُدّ له من مُخصِّص..

وهذا أمرٌ بدهيّ أيضاً؛ «فإنّ القائل إذا قال: التخصيص يفتقر إلى مخصّص، والتقدير إلى مقدِّر، كان بمنزلة من يقول: التحريك يفتقر إلى مُحرِكّ، وأمثال ذلك. وهذا لا ريب فيه؛ فإنّ التخصيص مصدر: خصَّص يُخصّص تخصيصاً، وكذلك التقدير، والتكليم، ونحو ذلك. ومصدر الفعل المتعدّي، لا بُدّ له من فاعلٍ يتعدّى فعله، فإذا قُدِّر مصدر متعدٍّ بلا فاعلٍ يتعدى فعله، كان متناقضاً»[1].

فقول أصحاب هذا الدليل: (المُخصَّص لا بُدّ له من مُخصِّص، أوالتخصيص يفتقر إلى مُخَصّص) لا يُعاب عليهم، وإنّما يُعاب التطويل، والتبعيد الذي أدخلوه على هذه الجملة..

فقد زاد أصحاب دليل الاختصاص على هذه المقدّمة: أنّ المُحدَث لا يختصّ بوقتٍ دون وقتٍ إلا بُمخصِّص والأوقات متماثلة، والأمور

متماثلة، فيمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصِّص منفصلٍ[1].

ثمّ زادوا: التخصيص ممكنُ، والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه، أو لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا بمُرجِّحٍ[2].

فسلكوا في هذه المقدّمة «من التطويل والتبعيد ما لا يُحتاج إليه. بل ربّما كان فيه مضرّة»[3].

وقد تركوا الأمر البدهيّ (المحدَث لابدّ له من محدِث)، وخاضوا في متاهة لا يُدرى آخرها، مع أنّ «العلم بأنّ المحدَث لابدّ له من محدِث، هو أبده للعقل، وأرسخ في القلب، وأظهر عند الخاصّة والعامّة، من تخصيص بعض الأزمان بالحدوث دون بعضٍ»[4].

فالتطويل في المقدّمة الأولى: (المخصَّص لا بُدّ له من مُخصِّص)، والتبعيد الذي فيها، نزل بها عن درجة مقدمة دليل الأعراض وحدوث الأجسام: (المُحدَث لابُدّ له من مُحدِث).. مع التسليم بأنّها صحيحة بمجملها..

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٨٦.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٨٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ١٢٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٣١٠.

المطلب الثاني

مناقشة المقدّمة الثانية

كلّ ما يفتقر إلى مُخصِّص فهو حادث

تقدّم أنّ أصحاب دليل الاختصاص بَنَوْا المقدّمة الثانية من دليلهم ـ (كلّ ما يفتقر إلى مخصِّص فهو حادِث ـ على أحد أمرين:

١ ـ على تناهي الأجسام، وكونها في النهاية ذات قَدْرٍ . . .

٢ـ على اجتماع الأجسام وافتراقها . . .

وقد تقدّم تفنيد قولهم: اجتماع الأجسام وافتراقها دليلٌ على حدوثها[١] . . .

وبقيت الحجّة الأولى ـ التي بُنيت على المقدّمة الثانية: (تناهي الجسم، وكونه ذا قَدْرٍ في النهاية: دليلٌ على حدوثه) . .

وهي التي سينصبّ عليها النقد والمناقشة في هذا المطلب إن شاء الله تعالى . .

فأقول وبالله التوفيق:

من المُلاحظ على من قال بدليل الاختصاص من الأشعرية أنّهم عمّموا حجّتهم؛ فقالوا بحدوث كلّ ذي قَدْرٍ؛ جاعلين القَدْرَ سمةً من سمات الحدوث؛ لافتقاره إلى مُخصِّص . .

ومرادهم من ذلك: نفي القَدْر عن الله تعالى؛ لئلا يكون جسماً حادِثاً . . وبالتالى نفي صفتَيْ العلوّ والاستواء المستلزمتين أن يكون

(١) تقدّم ذلك فى ٢/٢٩٦.

المتّصف بهما في حيّزٍ ومكان، وبالتالي أن يكون ذا قَدْر. .

وهذه المقالة في إنكار القَدْر تؤدّي في النهاية:

١ ـ إمّا إلى إنكار الخالق جلّ وعلا. .

٢ ـ أو إنكار أي صفة له سبحانه وتعالى، ليس العلوّ والاستواء فحسب.

وقد ناقش شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذه الحجّة، ووقف مع أصحاب دليل الاختصاص عدّة وقفات بشأنها.

الوقفة الأولى: أنكر شيخ الإسلام رحمه الله على أصحاب هذا الدليل تفريقهم بين القَدْر والصفة من حيث إثباتهما لله تعالى، أو نفيهما عنه.

وبيَّن رحمه الله تعالى أنّ «كلّ شيء له حقيقة تخصّه، وقَدْر، وصفات تقوم به. فهنا ثلاثة أشياء: المقدار، والحقيقة، وصفات الحقيقة»[1].

فكلّ موجودٍ ـ إذاً ـ لا بُدّ له من قَدْرٍ وصفة، فما يُقال في أحدهما يُقال في الآخر، وما يُقال في مسألة القَدْر، يُقال في مسألة الصفات. .

سبب ذلك: أنّ «القَدْرَ صفةٌ من صفات ذي القَدْر؛ كألوانه، وأكوانه، وسائر ما يُمكن أن يتّصف به الجسم؛ من الحياة، والعلم والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، وغير ذلك. فإنّ صفاته نوعان: منها ما يختصّ بالأحياء؛ مثل هذه الصفات. ومنها ما يشترك فيه الحيّ وغيره؛ كالأكوان، والقَدْر، والطعم، والريح»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

فكون القَدْرِ صفةً من صفات ذي القَدْر، يجعل ما يُقال فيه يُقال في الصفات، وبالعكس.

«فإذا قال القائل: كلّ ذي قَدْرٍ، يمكن أن يكون قَدْره على خلاف ما هو عليه، كان بمنزلة أن يقول: كلّ موصوف يمكن أن يكون موصوفاً بخلاف صفته. فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها، كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها. بل القَدْرُ من الصفات»[1].

فلا يجوز إذاً التفريق بين القَدْر والصفة..

ولكنّ أصحاب هذا الدليل من الأشعريّة ناقضوا ذلك؛ ففرّقوا بين القَدْر والصفة، ومهّدوا لخصومهم ـ بصنيعهم ـ الطريقَ كي يطعنوا في مذهبهم..

فلو سُلِمّت للأشعريّة حجّتهم في القَدْرِ«كلّ ذي قَدْرٍ فهو جسم»، لسُلِمّت للفلاسفة والمعتزلة حجّتهم في الصفات «كلّ ذي صفةٍ فهو جسم»، وأمكن لهم ـ أي للفلاسفة والمعتزلة ـ حينئذٍ أن يصموا الأشعريّة بالتجسيم لإثباتهم بعض الصفات..

والحقّ أنّه لا فرق بين الصفة والقَدْر؛ فالقَدْر من جملة الصفات..

ولا يُسلَّم لكلا الفريقين تعميمَ قاعدتهم؛ فليس كلّ ذي قَدْر مُحدَثٌ، ولا كلّ ذي صفةٍ كذلك..

الوقفة الثانية: ركّز فيها شيخ الإسلام الكلام على دعوى أصحاب هذا الدليل: وجوب افتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص يُخصّصه بما هو عليه من قَدْر؛ فردَّ ـ رحمه الله ـ على زعمهم أنّ ذا القَدْر يمكن أن يُوجد

---

(١) درء تعارض االعقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٥٦.

على خلاف ما هو عليه؛ أكبر، أو أصغر ممّا هو عليه، وهذا يجعله ـ على حدّ زعمهم ـ مفتقراً إلى مُخصِّص..

يقول في معرض ردّه على ذلك: «قول القائل: كلّ ذي قَدْر يمكن أن يكون أكبر، أو أصغر. أو كلّ ذي وصفٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف، ونحو ذلك..»[1].

يُقال لهذا القائل: «أتريد به الإمكان الذهني أو الخارجي؟

ـ والفرق بينهما: أنّ الإمكان الذهني معناه: عدم العلم بالامتناع؛ فليس في ذهنه ما يمنع ذلك. والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج. والإنسان يُقدِّر في نفسه أشياء كثيرة يُجوّزها ولا يعلم أنها ممتنعة، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمور أُخَر.

فإن قال: أُريد به الإمكان الذهني، لم ينفعه ذلك؛ لأنّ غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له.

وإن قال: أُريد الإمكان الخارجي؛ وهو أنّي أعلم أنّ كلّ موصوف بصفة، أو كلّ ذي قَدْر يمكن أن يكون بخلاف ذلك: كان مجازفاً في هذا الكلام؛ لأنّ هذه قضيّة كُليّة [2] تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى، وليس معه دليل يدلّ على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد. غايته: أنّه رأى بعض الموصوفات والمقدَّرات يقبل خلاف ما هو عليه. فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس؛

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥٨.

(٢) القضيّة الكُليّة: هي القضية التي تتناول كُلّ الكميّة من حيث الحكم. فقول الله تعالى في سورة الرحمن: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾؛ يُفيد تعميم حكم الفناء على كُلّ من على الأرض. (انظر المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين للآمدي ص ٥٨ ـ ٥٩).

ـ لاختلاف الحقائق.

ـ ولأنّ هذا ينعكس عليه؛ فيُقال له: لم نَر إلا ما له صفة وقَدْر، فيُقاس الغائب على الشاهد. ويُقال: كلّ قائم بنفسه فله صفة وقَدْر. وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم، فإنّ هذا لا يُعلم انتقاضه»[1].

فكلا الإمكانين ـ بالنسبة لوجود ما له صفة وقَدْر على خلاف ما هو عليه ـ منتقضان؛ سواء الذهنيّ منهما والخارجي..

والإمكان الذهني ظنّي، وغايته كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: «عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له»[2].

والإمكان الخارجي ينعكس على من أخذ به مستدلاً بوجود بعض الموصوفات والمقدَّرات على خلاف ماهي عليه ـ على حدّ زعمه: بأنّ الموجودات المشاهَدة في الخارج لها صفة وقَدْر لم تُر على خلافها.

«والنّاس متفقون على أنهم لم يَرَوْا موجوداً إلا له صفة وقَدْر، وليسوا متفقين على أنّ كلّ ما رَأَوْه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقَدْره مع بقاء حقيقته التي هو بها هو، ولكن مع استحالة حقيقته، فاستحالة قَدْره وصفاته أولى »[3].

فالموجود لا يُرى على خلاف صفاته وقَدْره ما لم تتحوّل حقيقته إلى أخرى. وهذا ليس موضع الخلاف.

الوقفة الثالثة:ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ قول أصحاب دليل الاختصاص بافتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص يُخصّصه بما هو عليه من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٥٩ ـ ٣٦٠.

قَدْر: مُعارضٌ بالحقائق في نفسها، وفي صفاتها اللازمة لها..

فيمكن أن تطّرد دعواهم: وجوب افتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص يُخصّصه بما هو عليه من قَدْر، فتشمل حقائق الموجودات نفسها؛ ويقال حينئذ: كلّ موجود له حقيقة تخصّه، واختصاصه بها يفتقر إلى مخصِّص..

ويمكن أن تطّرد أيضاً، فتشمل الصفات اللازمة للحقائق..

ويمكن أن تطّرد أيضاً، فتشمل وجود الله، وإثباته جلّ وعلا أيضاً، والحقيقة التي تخصّه ولا يُشركه فيها غيره تبارك وتقدّس..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله راداً على دعواهم: وجوب افتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص يُخصّصه بما هو عليه من قَدْر: «يُقال: هذا بعينه مُعارَض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها. فإنّه يمكن أن يُقال: كلّ موجودٍ له حقيقة تخصُّه يمتاز بها عن غيره؛ فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصِّص. ويُقال أيضاً: كلّ موجودٍ له صفات لازمة تخصُّه، فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مُخَصِّص»[1].

بل إنَّ دعواهم تلك يمكن أن تطّرد أيضاً ـ كما تقدّم، فتشمل وجود الله جلّ وعلا، وما يختصّ به ولا يُشركه فيه غيره تبارك وتعالى..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «من المعلوم أنّه قد عُلم بضرورة العقل واتفاق العقلاء، أنّه لابُدّ من وجود: واجبٍ بنفسه قديم، وموجودٍ ممكن محدَث؛ فإنّا نشاهد حدوث الحوادث، والحادِث ممكن وإلا

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٦٠.

لما وُجِد، وليس بواجبٍ بنفسه وإلا لم يُعدَم»[1].

«فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدَث، وواجبٍ وممكن، فمن المعلوم أنّهما يشتركان في مسمّى الوجود والماهية، والذات والحقيقة، وغير ذلك. ويختصُّ الواجب بما لا يُشركه فيه غيره. بل من المعلوم بالضرورة أنّ الواجب له حقيقة تخصّه لا يُشركه فيها غيره. فإنْ كان كلّ مختصّ يفتقر إلى مخصِصّ مباين له، افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصِصّ مباينٍ له، فلا يكون في الموجودات قديمُ ولا واجِب، فيلزم حدوث الحوادِث بلا مُحِدث، ووجود الممكنات بلا واجِب»[2].

فواجب الوجود، القديم، الأزليّ، موجود. وممكن الوجود، المحدَث، موجود. وواجب الوجود يختصُّ بما لا يُشركه فيه غيره؛ فله ذات وحقيقة تخصُّه لا يُشركه فيها غيره..

فوفق دعوى أصحاب هذا الدليل ـ دليل الاختصاص ـ، وبناءً على قاعدتهم: (كلّ مختصّ يفتقر إلى مُخصِّص مباينٍ له): يلزم أن يكون اختصاص واجب الوجود بما اختصّ به، لا بُدّ له من مخصِّص؛ فيلزم تعطيل وجود الواجب تعالى، ويلزم أن تكون الموجودات كلّها بلا استثناء ممكنة؛ لأنّ ما يفتقر إلى مخصِّص ممكن، ومُحدَثٌ ـ بزعمهم.

«وهذا كما أنّه معلوم الفساد بالضرورة، فلم يذهب إليه أحدٌ من العقلاء، بل غاية الدهريّ المعطّل الكافر أن يقول: العالم قديم واجب الوجود بنفسه، لا يقول: إنّه ممكن محدَث ليس له مُبدِع. وإذا قال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٦١.

الدهري"[1]: إنّ العالَم واجب الوجود بنفسه، لزمه أنّ الواجب بنفسه مختصّ عن غيره بصفات لا يُشركه فيها غيره؛ كالحوادِث من الحيوان والنبات والمعدن. ففي الجملة: «كلّ عاقل مضطر إلى إثبات موجود واجب بنفسه، له حقيقة يختصّ بها عمّا سواه، من غير مخصّص مباينٍ له خصّصه بتلك الحقيقة»[2].

الوقفة الرابعة:ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أنّ قول أصحاب دليل الاختصاص بافتقار كلّ ذي قَدْر إلى مُخصِّص مباينٍ له يُخصِّصه بما هو عليه من قَدْر: إنّما هو توهم باطل، ووسواس شيطاني؛ لأنّه في النهاية لا يقف عند حدّ الممكن المحدَث، بل يتعدّاه إلى الواجب القديم جلّ وعلا...

يقول رحمه الله: «فإذا كان قد عُلِم أنّه لابُدّ من موجود بنفسه، مختصّ بخصائص لا يُشركه فيها غيره، ولا يحتاج فيها إلى مباينٍ له، كان توهّم المتوهّم أنّ كلّ مختصّ فلا بُدّ له من مخصّص مباين له، توهّماً باطلاً شيطانياً، وهو من جنس ما ذكره النبيّ ﷺ في الحديث الصحيح، لّما قال: «يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُم، فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا؟ فَيَقُولُ: الله. فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ الله؟ فَإِذَا وَجَدَ أَحَدَكُم ذَلِك، فَلْيَسْتَعِذْ بِالله، وَلْيَنْتَه»[3].

---

(١) نسبة إلى الدهريّة؛ وهي فرقة قديمة جحدت الخالق القادر المدبّر الصانع جلّ وعلا، وقالت بقدم العالَم، وزعمت أنّ الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان؛ كذلك كان، وكذلك يكون؛ فالجامع هو الطبع، والمُهلك هو الدهر.

(انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٧٩. والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١/ ٩. وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٤١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما. تقدم تخريجه ٢/ ٣٢٨.

وفي حديث آخرَ: «لا يَزَالُ النَّاسُ يَتَسَاءَلُوْنَ، حَتَّى يَقُوْلُوْا: هَذَا الله خَلَقَ كُلّ شَيْءٍ فَمَنْ خَلَقَ الله؟»[1][2].

وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حدّ الموجود الممكن المحدَث، بل يتعداه إلى الواجب (*) القديم (*) الخالق جلّ وعلا..

---

(1) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما. تقدّم تخريجه ٢/٣٢٨.

(2) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٦٩.

(*) تطلق هذه الألفاظ على الله تعالى على سبيل الإخبار، لا على أنّها أسماء له جلّ وعلا.

المبحث الثالث

بيان تناقض أصحاب هذا الدليل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تناقض أصحاب هذا الدليل في دعواهم: (افتقار المخصَّصات إلى مخصِّص).

المطلب الثاني: تناقض أصحاب هذا الدليل في نفي المقدار عن الذات وإثباته للصفات.

المبحث الثالث

بيان تناقض أصحاب هذا الدليل

من سمات الحقائق أنّها لا تتعارض ولا تتناقض..

وعكسها الأباطيل؛ التي تتّسم بالتناقض والتعارض..

وسبب ذلك: أنّ الأولى صلبة البناء، قويّة الأساس، عميقة الجذور. والثانية مبنيّة على شفا جرفٍ هار..

ولمّا كان دليل الاختصاص قد بُنِيَ على شفا حرفٍ هارٍ؛ فمصدره المبتدعة المعارضين للنصوص بمعقولاتهم؛ بدءاً بالمعتزلة، وانتهاء بابن سينا[1]، وسلفه من الفلاسفة أعداء الإسلام: لذلك نال هذا الدليل أوفر الحظّ والنصيب من التعارض والتناقض اللذين هما نتيجتان حتميّتان من نتائج الحَيد عن الكتاب والسنة، والبعد عن المنهل العذب الزلال.

فتناقض أصحاب هذا الدليل ظاهر في كتبهم، وأكتفي بذكر مثالين على ذلك؛ ذكرهما شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، مرشداً بذكرهما إلى لجلجة الباطل، ووضوح الحقّ..

وهذان المثالان يتّضحان بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين..

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١١.

المطلب الأول
تناقض أصحاب هذا الدليل
في دعواهم
افتقار المخصَّصات إلى مُخصِّص

تقدّم الكلام على أنّ أصحاب دليل الاختصاص يرون حتميّة افتقار المخصَّصات إلى مخصِّص..

لكنّ هذه القاعدة لم تطّرد عندهم على الدوام، فنراهم قد ناقضوا أنفسهم في موضع آخر، سمحوا فيه بوجود الممكنات بلا مُخصِّص..

وهذا تناقض صريح، ونسف واضح للقاعدة التي بنى عليها أصحاب دليل الاختصاص دليلهم..

ويتّضح هذا التناقض عند أصحاب هذا الدليل ـ من الأشعريّة ـ في مسألة: وجود المحدَثات والكائنات بعد أنْ لم توجد..

فإنّهم لو سئلوا في هذه القضيّة، وقيل لهم: لِمَ لَمْ توجد المحدَثات، أو الممكنات قبل وقت وجودها؟ أو: لِمَ لَمْ تكن وقت وجودها أكبر ممّا هي عليه، أو أصغر؟..

لأجابوا: «القادر المختار يُرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مُخصِّص»[1].

يقول الشهرستاني[2] ـ وهو واحد من أصحاب دليل الاختصاص،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٠.

(٢) تقدمت ترجمته ص ١/ ١٤٢.

وأحد الذين يقولون بوجوب افتقار المخصَّصات إلى مخصّص ـ حاكياً عن قدرة الله تعالى: «القدرة توقِع المقدور ولا تخصِّص..»[1].

فلو وجد ثمّ مقدوران، وحصل أحدهما دون الآخر، فذلك حَدَث من غير مخصِّص..

ويقول الإيجي[2] ـ وهو أيضاً واحد من أصحاب دليل الاختصاص، وأحد الذين يقولون بوجوب افتقار المخصَّصات إلى مخصِّص ـ: «تعلّق القدرة بأحد الضدّين؛ إما لذاتها: فيستغنى الممكن عن المرجّح وأنه يسدّ باب إثبات الصانع وأيضا يلزم قِدم الأثر. وإما لا لذاتها: فيحتاج إلى مرجّح، ويلزم التسلسل. والجواب: أنّ تعلّقها إنّما هو بذاتها..»[3].

فالصحيح عند الإيجي أنّ تعلّق القدرة بأحدّ الضدّين لذاتها؛ فيستغني الممكن بذلك عن المرجّح، ويلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجّح: ترجيح أحد طرفي الممكن من غير المرجّح.

وفي هذا معارضة لافتقار المخصَّصات عندهم إلى مخصِّص..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله مخاطباً أصحاب دليل الاختصاص، مبيناً لهم تناقضهم: إنّكم «قلتم: لا بُدّ للتخصيص من مخصّص، ثمّ قلتم: كلّ الممكنات مخصَّصة، ووجدت بدون مخصِصّ، بل رجَّح المرجِّح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصِّص. وإذا جوّزتم في الممكنات وجود المخصَّصات بدون مخصِّص، مع أن نسبة القادر إليها نسبة واحدة: فالموجود بنفسه أولى أن يستغني عن مخصّص ممّا اختصّ به من ذاته وصفاته؛ وذلك أنّه من المعلوم أنّ وجود ذاته وصفاته أولى من مفعولاته. وإذا جوّزتم أن يكون مُخصِّصاً لمفعولاته المختصّة بحقيقة وقَدْرٍ

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٤١.

(٢) تقدمت ترجمته ص١/ ١٦١.

(٣) المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٨١. وانظر المصدر نفسه ص٢٩١.

وصفة بلا مُخصِّص أصلاً، فتجويزكم أن تكون ذاته المختصّة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مُخصِّص بطريق الأولى»[1].

فتجويز أصحاب هذا الدليل أن يكون الله تعالى مُخصِّصاً لمفعولاته المختصّة بحقيقة وقَدْر وصفة بلا مُخصِّص أصلاً، يستلزم من باب أولى تجويزهم أن تكون ذاته تعالى المختصّة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مُخصِّص..

« وهذا لا ينعكس؛ فإنّه إذا قيل: إنّ أفعاله تفتقر إلى مخصِّص، لم يلزم أن تكون ذاته مفتقرةً إلى مخصِّص؛ فإنّ ذاته واجبة الوجود بنفسها، فهي لا تفتقر إلى سببٍ أصلاً. بخلاف مفعولاته: فإنّها مفتقرةٌ إلى سبب. وما افتقر إلى فاعلٍ جاز أن يُقال: هو مفتقرٌ إلى مخصِّص، بخلاف ما لا يفتقر إلى فاعل، فإنّه لا يجب أن يفتقر إلى مُخصِّص»[2].

فوجود ذاته المقدّسة تبارك وتعالى بنفسها لم يُحوجها إلى موجِدٍ مباين، ولا إلى سببٍ أصلا، بخلاف مفعولاته جلّ وعلا؛ فإنّها قد وجدت بإرادته تعالى وقدرته. وما وجد بسبب جاز افتقاره إلى مخصِّص، بخلاف ما وجد بنفسه بلا سبب أصلاً.

فيسوغ عقلاً أن نقول: « ما افتقر إلى سببٍ، أو ما افتقر إلى فاعلٍ، أو ما افتقر إلى علم: افتقر إلى مُخصِّص. وما لم يفتقر إلى شيءٍ من ذلك، لم يفتقر»[3].

إذاً: قد فُهِم مُراد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من إيراد هذا التناقض؛ وهو التنبيه على أنّ المفتقر إلى سببٍ، بخلاف ما لا يفتقر إلى

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٠. وانظر المصدر نفسه ٤/ ٢٧٠.
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٠.
(٣) المصدر نفسه ٣/ ٣٧٠-٣٧١.

ذلك أصلاً، فلا يُقاس هذا على هذا، بل من حقّ ما لا يفتقر إلى شيءٍ أن يميزّ عن المفتقر إلى شيء.

وقد نبّه رحمه الله على أنّ جعلَ المفتقر إلى الفاعل لا يفتقر إلى المخصِّص، وجعلَ الغنيّ عن الفاعل يفتقر إلى المخصِّص: قلبٌ للحقائق، وتنكيس للوقائع، وردّ للكلام المعقول الصريح.

ومراده بذلك لفت الانتباه إلى صنيع أصحاب هذا الدليل الذين زعموا أنّ اختصاص الربّ تبارك وتعالى ـ الغنيّ عن كلّ شيْءٍ ـ بالقَدْرِ لا بُدّ له من مُخصّصٍ، مع تجويزهم وجود الممكنات ـ المفتقرة إلى الأسباب ـ بدون مخصِّص..

فهذا تناقضٌ واضحٌ بلا شكّ..

ومقارنة شيخ الإسلام رحمه الله بين الغنّي عن كلّ شيء، والمفتقر إلى الفاعل: محلّ إلزام لأصحاب هذا الدليل، لا محيد لهم عنه؛ سيّما وأنّهم قد ردّوا بصنيعهم النصوص القرآنيّة، والأحاديث النبويّة الصحيحة التي وردت بإثبات علوّه جلّ وعلا على خلقه، واستوائه تقدّست أسماؤه وصفاته على عرشه.

فلا ريب أنّ اعتراض أصحاب هذا الدليل على علوّ الله تعالى على خلقه، واستوائه على عرشه، بدعوى أنّ ذلك يلزم منه أن يكون له قَدْر، واختصاصه بهذا القَدْر لا بُدّ له من مخصِّص: اعتراض مرفوض، متناقضٌ مع قولهم في وجود المخلوقات: أنها وجدت بدون مُخصِّص..

المطلب الثاني
تناقض أصحاب هذا الدليل
في نفي المقدار عن الذات
وإثباته للصفات

إن من أعظم التناقضات التي وقع فيها أصحاب دليل الاختصاص: جمعهم بين نفي المقدار عن الذات، وإثباته للصفات..

فهم قد نَفَوْا علوّ الله على خلقه، واستوائه على عرشه؛ مستندين إلى دليلهم؛ زاعمين أنّ إثبات هاتين الصفتين، يلزم منه أن يكون لله تعالى قَدْر، واختصاصه بهذا القَدْر لا بُدّ له من مُخصِّص. وهذا مُحَال ـ بزعمهم؛ لئلا يكون حادِثاً؛ إذ افتقار المخصَّصات إلى مُخصِّص يدلّ على حدوثها.

فنَفَوْا المقدار عن الذات...

ولكن نراهم رغم نفيهم لهاتين الصفتين، وغيرهما من الصفات: يُثبتون للربّ جلّ وعلا سبع صفات ـ أو ثمان على اختلاف بينهم، وفي هذا تحديد مقدارٍ للصفات..

فتناقضوا حين حدّدوا صفات الباري جلّ وعلا بسبع ـ أو ثمان، فجعلوا لعدد الصفات مقداراً، في حين نفوا المقدار عن الذات.

يقول عبد القاهر البغدادي[1] ـ واحد من القائلين بدليل الاختصاص ـ محدّداً عدد الصفات التي يُثبتها الأشعريّة لله تعالى: «المسألة الأولى من

---

(١) تقدمت ترجمته ١/ ١٤٣.

هذا الأصل[1]: في بيان عدد الصفات الأزليّة. أجمع أصحابنا على أنّ قدرة الله عزّ وجلّ، وعلمه، وحياته، وإرادته، وسمعه، وبصره، وكلامه صفات له أزليّة.. إلى أن قال: وأجمعوا على أنّ هذه الصفات السبع أزليّة، وسمّوها قديمة.. وأثبت البقاء له صفة أزليّة جميع أصحابنا، غير القاضي أبي بكر محمد بن الطيب[2]..»[3].

وبنحو قوله قال الشهرستاني[4]، واحد من أصحاب دليل الاختصاص[5].

ونقل الإيجي[6] ـ وهو واحدٌ من أصحاب دليل الاختصاص أيضاً ـ إجماع الأشعريّة على إثبات هذه الصفات، وذكرها مفصّلة[7].

فالأشعريّة إذاً ـ وأصحاب دليل الاختصاص منهم ـ قد جعلوا لعدد الصفات مقداراً. بينما نراهم قد نَفَوْا المقدار عن الذات..

وقد تفطّن لهذا التناقض رأس من رؤوسهم، بل وواحدٌ من القائلين بدليل الاختصاص؛ وهو الشهرستاني؛ فأورد على نفسه من الاعتراضات، وذكر من اللوازم ما اعترف معه بالحَيْرة..

ولا ريب أنّ هذه اللوازم التي أوردها قد زعزعت ثقته في دليل الاختصاص، وأبانت له عدم جدواه، وأظهرت عدم صلاحيته لنفي

---

(١) يقصد الأصل الرابع من أصول كتابه؛ وهو في بيان الصفات القائمة بالإله سبحانه. (انظر أصول الدين للبغدادي ص٨٩).

(٢) الباقلاني. تقدمت ترجمته ١/ ٣٨٢.

(٣) أصول الدين للبغدادي ص٩٠.

(٤) تقدمت ترجمته ١/ ١٤٢.

(٥) انظر نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٨١.

(٦) تقدمت ترجمته ١/ ١٦١.

(٧) انظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٩ـ ٢٩٩.

صفات الله . .

والشهرستاني ـ كما مرّ ـ أحد المعتمدين على دليل الاختصاص في مناظرته للقائلين بالعلوّ والمباينة[1].

وقد خطرت له هذه اللوازم في معرض مناظرته لمن أثبت العلوّ والاستواء . .

يقول الشهرستاني بعد أن احتجّ بأنّ الاختصاص بالقَدْر يقتضي مُخصِّصاً، والاختصاص بالجهة يقتضي مُخصِّصاً: «فإن قيل: بِمَ تنكرون على من يقول: إنّ القَدْر الذي اختص به[2] نهايةً وحداً واجبٌ له لذاته، فلا يحتاج إلى مُخصّص. والمقادير التي هي في الخلق إنّما احتاجت إلى مقدّر لأنّها جائزة؛ وذلك لأنّ الجواز في الجائزات إنّما يُعرف بتقدير القدرة. فلما كانت المقادير الخَلْقيّة مقدورةً عُرف جوازها، واحتاج الجواز إلى مرجِّح. فإذا لم يكن فوق الباريّ سبحانه قادرٌ يقدر عليه، لم تكن إضافة الجواز وإثبات الاحتياج له. ألسنا اتفقنا على أنّ الصفات ثمان. أفهي واجبةٌ له على هذا العدد، أم جائزٌ أن توجد صفة أخرى. فإن قلتم: يجب الانحصار في هذا العدد، كذلك نقول: الاختصاص بالحدّ المذكور واجبٌ له؛ إذ لا فرق بين مقدارٍ في الصفات عدداً، وبين مقدار في الذات حداً. فإن قلتم: جائزٌ أن توجد صفة أخرى. ـ نقول[3]: ـ فما الموجب للإنحصار في هذا الحدّ والعدد فيحتاج إلى مُخصِّص حاصرٍ»[4].

هذا الكلام الذي أورده الشهرستاني: من الأمور الفرضيّة التي يمكن

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٢.

(٢) مرجع الضمير إلى الله جلّ وعلا.

(٣) ليست من النصّ، وإضافتها ضرورية لفهم الكلام.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٠٦. وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٣ـ ٣٧٤.

للمخالف أن يحتج بها ـ على حدّ قول الشهرستاني ـ . .

وهو ـ أي الشهرستاني ـ رغم إيراده لهذه الإلزامات، إلا أنّه غير مقتنع بها ـ كما يبدو في الظاهر ، وتتبيّن عدم قناعته في أجوبته عليها . .

فقد ذكر الخلاف في مسألة انحصار الصفات بثمان، وحاصله ثلاثة أقوال:

(١) ـ الاقتصار على الثمان صفات، ونفي ما عداها . .

وعمدة أصحاب هذا القول: أنّه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلاً نعلمه، ولم ينصب، فلا صفة له زائدة على الثمان[١].

(٢) ـ إثبات ما زاد: كالرضا، والغضب، واليدين، والوجه، والاستواء، وغيرها[٢] . .

(٣) ـ التوقّف فيما زاد على الثمانية . . وأصحاب هذا القول يقولون: لم يقم عندنا دليلٌ على نفي ذلك ولا إثباته[٣].

وزعم الشهرستاني ـ بعد أن ذكر الخلاف في مسألة انحصار الصفات بثمان ـ أنّ أصحاب دليل الاختصاص لا يُطلقون على الصفات لفظ العدد، بل هم قد «منعوا إطلاق لفظ العدد عليها، فضلاً عن

(١) انظر نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٠٨ـ ١٠٩. وانظر أيضاً درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٣.

(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص١٤٤. والتمهيد للباقلاني ص٢٦٢ـ ٢٦٣. والعقيدة النظامية للجويني ص٢٣. وانظر أيضاً: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٠ـ ٣٨٢.

(٣) نسب شيخ الإسلام رحمه الله في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٨٣ هذا القول إلى الرازي والآمدي.

الثمانية»[1]، وهذا ـ بزعمه ـ يُبطل التعارض، ويمنع وقوع التناقض المتصوّر، ويردّ على المخالف استنكاره التفريق بين الذات والصفات؛ إذ يستغرب المخالف كيف أثبت أصحاب دليل الاختصاص لعدد الصفات مقداراً، ونَفَوْا المقدار عن الذات..

وقد ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على دعوى الشهرستاني هذه، مبيّناً أنّ ما ذكره الشهرستاني ليس فيه جواب عن الإلزام والمعارضة التى أوردها آنفاً..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن ما ذكره[2] ليس فيه جواب عن الإلزام والمعارضة؛ فإنهم عارضوه بإثبات صفات متعدّدة، سواء كانت ثمانياً، أو أكثر، أو أقل؛ فإنّ اختصاص الصفات بعدد من الأعداد، كاختصاص الذات بَقْدرٍ من الأقَدار. وإذا كان المسمّي لا يُسمِّي ذلك عدداً، فمنازعه لا يُسمِّي الآخرَ قَدْراً. وليس الكلام في الإطلاقات اللفظيّة، بل في المعاني العقلية. وما زاد على ذلك، سواء نفى ثبوته أو نفى العلم به لا يضرّ؛ فإنّ السؤال قائم، إلا أن يُثبت المثبتُ صفاتٍ لا نهاية لعددها. وهذا ينقض قاعدة من يقول: إنه لا يوجد ما لا نهايةَ له، وإلا فإذا أثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة، سواء عُرِف عددها أو لم يعرف»[3].

وهذا الردّ واضح جليّ، وهو مفحم للخصم، داحض لحجته..

فاختصاص الصفات بعددٍ من الأعداد، كاختصاص الذات بَقْدرٍ من الأقدار. والأقوال في عدد الصفات مهما كثرت، فإنّ كلّ قول منها ـ

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٠٧.

(٢) يعني الشهرستاني.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

عقلاً ـ يحددّ الصفات بعدد . .

وليس ثمّة غير أقوال ثلاثة معروفة لأهل الإثبات للصفات ـ كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله[1].

وسواء أكانت الأقوال ثلاثة، أم أكثر من ذلك: فإنّ المعارضة بالصفات باقية، سواء عُرف عددها أو لم يُعرف. .

«وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كلّ قولٍ من الأقوال الثلاثة؛ إذ لا بُدّ فيها من اختصاص، فإن كان كلّ مختصٍّ يفتقر إلى مخصِّصٍ مباين، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى مباين له»[2].

وبهذه الردود نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله دليل الاختصاص، وبيَّن أنّه دليل فاسد، ضعيف باعتراف الأشعريّة أنفسهم. .

وقد نهج في نقضه لهذا الدليل منهجاً فريداً؛ حيث استفاد من ردود المخالفين بعضهم على بعض، سيّما الأشعريّة الذين أخذ بعضهم بدليل الاختصاص. .

ومعلوم ما في هذا المنهج من زعزعة لثقة أصحاب الدليل في دليلهم، وحطٍ من قَدْر هذا الدليل، وإنزال من قيمته في نفوس الآخرين. .

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٠ـ ٣٨٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٣٨٥.

المبحث الرابع

بيان ما في لفظ الاختصاص من الإجمال

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الردّ الإجماليّ على إطلاق المبتدعة لفظ: «الجهة»، و«الحيز»، و«المكان»، و«الحدّ» نفياً أو إثباتاً.

المطلب الثاني: الردّ التفصيليّ على إطلاق المبتدعة لفظ: «الجهة»، و«الحيز»، و«المكان»، و«الحدّ» نفياً أو إثباتاً.

المبحث الرابع

بيان ما في لفظ الاختصاص من الإجمال

من الشبهات التي تشبّث بها المبتدعة: أصحاب دليل الاختصاص، وغيرهم من أصحاب الأدلة الأخرى في نفي علوّ الله تبارك وتعالى على خلقه، واستوائه جلّ وعلا على عرشه: شبهة: «الحيّز»، و«الجهة»، و«الحدّ»، و«المكان»؛ زاعمين أنّ اتّصاف الربّ جلّ وعلا بالعلوّ، والاستواء على العرش يقتضي: تحيّزه، وأنّه في جهة، ومكان وأنّ له حداً. .

فهي ـ أي الشبهات الأربع ـ إذاً من الشبهات المشتركة بين دليل الاختصاص، ودليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل التركيب. .

وهذه الشبهات الأربع جمعها دليل الاختصاص. .

ولأجلها نفى أصحاب هذا الدليل: صفَتيْ العلوّ، والاستواء على العرش. .

ووجهة نظر أصحاب دليل الاختصاص في هذا النفي: أنّ إثبات العلوّ لله، والاستواء على العرش؛ يعنى اختصاصه بالجهة والمكان والحيّزِ والحدّ. .

وهذا الاختصاص يستلزم مُخصِّصاً؛ لأنّ المُخصَّص لا بُدَّ له من مُخصِّص. .

والافتقار إلى مُخصِّص يستلزم الحدوث. .

والله ليس محدَثا.

لذلك نَفوْا عنه جلّ وعلا هاتين الصفتين..

قالوا: لو حُملت نصوص الفوقيّة والعلوّ على ظاهرها، وأُثبتت صفة العلوّ والفوقية على حقيقتها: للزم كون الله تعالى في الجهة، وكونه مُحاطاً..

ولو كان في جهة فلا بُدّ أن يكون بينه وبينها مسافة مُقدَّرة؛ فيكون له حدّ..

والردّ على هؤلاء إجماليّ، وتفصيليّ، ويتّضح ـ بعون الله ـ في المطلبين التاليَيْن..

المطلب الأول

الردّ الإجماليّ على إطلاق المبتدعة لفظ

«الجهة»، «المكان»، «الحيِّز»، «الحدّ»

نفياً أو إثباتاً

هذه الألفاظ: «الجهة»، و«المكان»، و«الحيّز»، والحدّ»: من الألفاظ المجملة . .

وقد تقدّم موقف السلف رحمهم الله تعالى منها(١).

وتبيَّن حينئذٍ أنّهم ـ رحمهم الله ـ يُراعون الألفاظ الشرعيّة، ويتّبعون النصّ في النفي، والإثبات . .

وأمّا ما لم يرد لفظه في الشرع نفياً أو إثباتاً؛ فلا يُثبتونه، ولا ينفونه . .

بل يردوّن اللفظ، ويستفسرون عن المعنى المُراد؛ كيلا ينفوا بردّ اللفظ البدعيّ معنى شرعياً، أو يثبتوا بإثباته معنى فاسداً بدعيّاً . .

فهم يستفصلون من قائل هذه الألفاظ عن مُراده بها:

فإن أراد معنى صحيحاً موافقاً للكتاب والسنّة: قُبِل منه المعنى دون اللفظ.

وإن أراد معنى فاسداً مخالفاً للكتاب والسنّة: رُدَّ المعنى واللفظ معاً.

وألفاظ: «الجهة»، و«المكان»، و«الحيّز»، و«الحدّ»: من هذه الألفاظ؛

---

(١) تقدّم ذلك ٢/ ٢٨٠.

فتُعامل معاملتها[1].

يحكي شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى موقفه من هذه الألفاظ، فيقول: « إطلاق هذا اللفظ نفياً، وإثباتاً بدعة. وأنا لا أقول إلا ما جاء به الكتاب والسنّة واتّفق عليه سلف الأمّة. . »[2].

وموقفه هذا ليس بدعاً. .

بل هو رحمه الله متّبعٌ لسلف الأمّة رحمهم الله تعالى، مقتفٍ لأفعالهم في مُراعاة الألفاظ الشرعية، وعدم إطلاق الألفاظ البدعيّة نفياً أو إثباتاً. .

فـ« الألفاظ التي لم تنطق الرسل فيها بنفي ولا إثبات؛ كلفظ «الجهة»، و«الحيز»، ونحو ذلك: لا يُطلق نفياً، ولا إثباتاً إلا بعد بيان المُراد. . »[3].

«واللفظ المُجمل الذي لم يرد في الكتاب والسنّة لا يُطلق في النفي والإثبات حتى يتبيّن المُراد به؛ كما إذا قال القائل: الربّ متحيِّز، أو غير مُتحيِّز. أو هو في جهة، أو ليس في جهة. قيل: هذه الألفاظ مجملة لم

---

(١) انظر من كتب شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: مناظرة الواسطية ـ ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ٢٢٣ـ ٢٢٤. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٤١ـ ٢٤٢، ٥/ ٥٥، ٥٧، ٥٨ـ ٥٩، ٦/ ٢٤٩، ٧/ ١٣١، ١٠/ ٢٥٨ـ ٢٥٩، ٣٠٢ـ ٣٠٣. ومجموع الفتاوى ٣/ ٣٠٧ـ ٣٠٨، ٥/ ٢٦٠، ٢٩٨ـ ٣٠٠، ٣٠٥،، ٦/ ٣٧ـ ٣٩،، ١٣/ ٣٠٤. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٥٢٧ـ ٥٢٨، ٥٥٥ـ ٥٦١. وشرح حديث النزول ص٧٩. والفرقان بين الحق والباطل ص٩٥. والجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٢٩٦. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤.

(٢) كتاب في الردّ على الطوائف الملحدة لابن تيمية ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/ ٣٢٥. وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٦٤.

(٣) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ٨٤.

يرد بها الكتاب والسنّة لا نفياً ولا إثباتاً، ولم ينطق أحدٌ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان بإثباتها ولا نفيها»[1].

لذلك كان حقّها الاستفصال من قائلها عن مُراده بها..

ولمّا كانت هذه الألفاظ: «الجهة»، و«المكان»، و«الحيّز»، و«الحدّ»: ألفاظاً مُجملة؛ فإنّه يُستفسر من قائلها عن مُراده بها؛ كي يُقبل المعنى الصحيح، ويُردّ المعنى الفاسد..

ومقام الاستفصال مع هؤلاء في المطلب التفصيليّ التالي إن شاء الله تعالى.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/٦٦٣. وانظر المصدر نفسه ٥/٢٦٤، ٢٩٨ـ ٢٩٩، ٣٠٥، ١٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

المطلب الثاني

الردّ التفصيليّ على إطلاق المبتدعة لفظ

«الجهة»، «المكان»، «الحيّز»، «الحدّ»

نفياً أو إثباتاً

لكلّ لفظ من هذه الألفاظ معناه المتعارف عليه عند أهل اللغة..

لكنّ المبتدعة لم يتقيّدوا بالمعنى اللغويّ، بل زادوا عليه من المعاني الفاسدة التي تتماشى مع معتقداتهم الشيء الكثير..

فصار كلّ لفظ من هذه الألفاظ يُراد به في اصطلاح المبتدعة ما هو أعمّ من معناه اللغويّ..

فالنفاة لهذه الألفاظ نَفَوْا بنفيها ما فيها من حقّ، وما زادوه من باطل..

والمثبتون لهذه الألفاظ أدخلوا في معناها ما هو مخُالف للغة، ومُخالف لقول السلف الصالح رحمهم الله تعالى..

والسلف الصالح رحمهم الله كما مرّ لا يقبلون الألفاظ المجملة، ويستفصلون القائل عن مُراده من إطلاقها..

ـ فإن ذكر معنى صحيحاً: قُبِل المعنى.. ولكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص، دون الألفاظ المجملة..

ـ وإن ذكر معنى فاسداً: رُدَّ المعنى واللفظ معاً..

فما دامت الألفاظ ليست شرعيّة: فالعبرة للمعاني، لا للألفاظ..

فإذا سمَّى المبتدعة علوّ الله تعالى على خلقه، واستواءه ـ جلّ وعلا ـ على عرشه: تحيّزاً، أو أنّه في مكان، أو في جهة، أو أنّ له حدّاً: فلا

يجوز إبطال صفته تبارك وتقدّس لأجل تسمية مبتدعة، ولقب مُغرِض؛ إذ العبرة للمعاني، لا للمباني..

ومن أطلق هذه الألفاظ: يُستفسر عن مُراده؛ فيقبل منه ما وافق الكتاب والسنّة، ويُردّ ما ناقضهما..

والاستفصال مع مُطلقي هذه الألفاظ نفياً، أو إثباتاً يتضح في المسائل التالية..

المسألة الأولى: الاستفصال من مُطلِق لفظ الجهة نفياً، أو إثباتاً:

للنّاس في إطلاق لفظ «الجهة» ثلاثة أقوال[1]:

- طائفة تُثبتها.

- وطائفة تنفيها.

- وطائفة تُفصِّل..

والطائفة التي تُفصِّل هم: المتّبعون للسلف رحمهم الله؛ لأنّ طريقتهم مع الألفاظ المجملة ـ ومنها الجهة ـ معلومة؛ فهم «لا يُطلقون نفيها، ولا إثباتها إلا إذا تبيَّن أنّ ما أُثبت بها فهو ثابت، وما نُفي بها فهو منفي؛ لأنّ المتأخِرّين قد صار لفظ «الجهة» في اصطلاحهم فيه إجمال وإبهام كغيرها من ألفاظهم الاصطلاحيّة، فليس كلّهم يستعملها في نفس معناها اللغويّ. ولهذا كان النفاة ينفون بها حقّاً وباطلاً، ويذكرون عن مُثبتيها ما لا يقولون به. وبعضُ المثبتين لها يُدخل فيها معنى باطلاً مُخالفاً لقول السلف، ولما دلّ عليه الكتاب والميزان»[2].

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٢١.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٢٢.

ـ فمن نفاها ـ كما مرّ ـ ينفي بنفيها معناها الحقّ، وما أدخل عليه من باطل؛ إذ المبتدعة بنفيهم الجهة إنّما يُريدون نفي علوّ الله تعالى على عرشه، وفوقيته جلّ وعلا على خلقه..

ـ ومن أثبتها أدخل في معناها ما هو مُخالف للّغة، وللكتاب والسنّة..

وبدت من بين هاتين الفئتين وسطية أهل السنّة؛ أتباع السلف الصالح رحمهم الله تعالى في استفصالهم عن مُراد قائليها من إطلاقها..

مقام الاستفصال مع مُطلق لفظ الجهة:

قبل الخوض في الاستفصال مع مُطلق لفظ الجهة: يذكر أتباع السلف رحمهم الله أنّ هذا اللفظ قد يُراد به ما هو موجود، وقد يُراد به ما هو معدوم..

ومُرادهم بالوجود والعدم: ما هو بالنسبة للمخلوق؛ إذ لا موجود إلا الخالق والمخلوق؛ فحيث وُجِد المخلوق فالجهة وجوديّة بوجوده، وحيث عُدِم فالجهة عدميّة لعدم وجوده..

فمن قال إنّ الله في جهة: يُسأل: أتريد أنّه في جهة يُوجد فيها غيره؛ كالعرش، أو نفس السموات ـ وما غير الله فهو مخلوق..

أم تُريد أنّه في جهة لا يُوجد فيها غيره جلّ وعلا، وهي ما هو فوق العالَم حيث تنعدم المخلوقات..

« فلفظ الجهة: قد يُراد به شيء موجود غير الله؛ فيكون مخلوقاً؛ كما إذا أُريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السموات. وقد يُراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى؛ كما إذا أُريد بالجهة ما فوق العالَم.

ومعلومٌ أنّه ليس في النصّ إثبات لفظ الجهة، ولا نفيه؛ كما فيه إثبات العلوّ، والاستواء، والفوقيّة، والعروج إليه، ونحو ذلك.

وقد عُلِم أنّه ما ثمّ موجود إلا الخالق والمخلوق.

والخالق مُباين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته»[1].

فمن قال إنّ الله في جهة:

إن أراد بالجهة أمراً موجوداً يُحيط بالخالق، أو يفتقر إليه: لم يُسلَّم له هذا الإثبات؛ إذ كلّ موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق، والله خالق كلّ شيء، وكلّ ما سواه فهو فقيرٌ إليه، والله هو الغنيّ؛ فليس الله داخلاً في مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء داخل فيه ـ تعالى عن ذلك عُلواً كبيراً..

وإن أراد بالجهة: أنّه تبارك وتقدّس فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه: فهذا صحيح؛ سواءٌ عُبِّرَ عنه بلفظ الجهة، أو بغير لفظ الجهة[2].

ومن قال ليس الله في جهة:

إن أراد أنّه ليس مبايناً للعالَم، ولا فوقه: لم يُسَلَّم له هذا النفي.

---

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ٦٦ـ ٦٧. وانظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/٨٣ـ ٨٤. ومجموع الفتاوى ٥/٢٦٢ـ ٢٦٣، ٣٠٥ـ ٣٠٦، ٦/٣٨ـ ٤٠. وكتاب في الردّ على الطوائف الملحدة ـ ضمن الفتاوى المصرية ٦/٣٤٥ـ ٣٤٦. ونقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٥٢٠. ودرء تعارض العقل والنقل ١/٢٥٣ـ ٢٥٤، ٧/١٥. ومنهاج السنة النبوية ٢/٣٢٣ـ ٣٢٤. ونقض المنطق ص٥٠.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/٢٩٩، ٧/٦٦٣ـ ٦٦٤. ولاحظ مصادر الحاشية السابقة.

وإن أراد بالنفي: «كون المخلوقات مُحيطة به، أو كونه مفتقراً إليها: فهذا حقٌ. لكنّ عامّتهم لا يقتصرون على هذا، بل ينفون أن يكون فوق العرش ربّ العالمين، أو أن يكون محمّد ﷺ عُرِج به إلى الله، أو أن يصعد إليه شيء، وينزل منه شيء، أو أن يكون مُبايناً للعالَم. بل تارةً يجعلونه لا مُبايناً ولا مُحايثاً؛ فيصفونه بصفة المعدوم والممتنع. وتارةً يجعلونه حالاً في كلّ موجود، أو يجعلونه وجود كلّ موجود، ونحو ذلك ممّا يقوله أهل التعطيل وأهل الحلول»[1].

فالمقصود أنّ قول المُثبت مُطلقاً مردود، وكذا النافي مُطلقاً..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «فإذا قال القائل إنّ الله في جهة، قيل له: ما تُريد بذلك؟ أتريد بذلك أنّ الله في جهة موجودة تحصره وتحيط به مثل أن يكون في جوف السماء. أم تُريد بالجهة أمراً عدميّاً وهو ما فوق العالَم؛ فإنّه ليس فوق العالَم شيء من المخلوقات؟ فإن أردت بالجهة: الوجوديّةَ، وجعلتَ الله محصوراً في المخلوقات: فهذا باطل. وإن أردتَ بالجهة: العدميّةَ، وأردتَ أنّ الله وحده فوق المخلوقات بائناً عنها: فهذا حقّ، ولكن ليس في هذا أنّ شيئاً من المخلوقات حصره، ولا أحاط به، ولا علا عليه، بل هو العالي عليها، والمُحيط بها..»[2].

فالله تعالى «إذا كان فوق العرش، فهو العليّ الأعلى، وليس هناك

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٢٤. وانظر: المصدر نفسه ٣٢٣ـ ٣٢٤. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٩٩. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ٨٣ـ ٨٤. ولاحظ مصادر الحاشية قبل السابقة.

(٢) الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص٢٩٧ـ ٢٩٨. وانظر المصدر نفسه ص٢٩٨ـ ٣٠٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٥٣ـ ٢٥٤، ٥/ ٥٨ـ ٥٩. ولاحظ الحاشية التالية.

مخلوق، حتى يكون الربّ محصوراً في شيء من المخلوقات، ولا هو في جهة موجودة.

بل ليس موجوداً إلا الخالق والمخلوق.

والخالق بائن عن مخلوقاته، عالٍ عليها، فليس هم فى مخلوق أصلاً؛ سواء سُمّي ذلك المخلوق جهة، أو لم يُسمَّ جهة.

ومن قال: إنّه في جهة موجودة تعلو عليه، أو تُحيط به، أو يحتاج إليها بوجهٍ من الوجوه فهو مُخطئ.

كما أنّ من قال: ليس فوق السموات ربّ، ولا على العرش إله، ومحمّد ﷺ لم يُعرج به إلى ربّه، ولا تصعد الملائكة إليه، ولا تنزل الكتب منه، ولا يقرب منه شيء، ولا يدنو إلى شيء: فهو أيضاً مُخطئ.

ومن سمّى ما فوق العالَم جهة، وجعل العدم المحض جهة، وقال: هو في جهة ـ بهذا المعنى؛ أي هو نفسه فوق كلّ شيء: فهذا معنى صحيح.

ومن نفى هذا المعنى بقوله: ليس في جهة فقد أخطأ.

بل طريق الاعتصام أنّ ما أثبته الرسل لله أُثبت له، وما نفته الرسل عن الله نُفي عنه.

والألفاظ التي لم تنطق الرسل فيها بنفي ولا إثبات؛ كلفظ الجهة، والحيّز، ونحو ذلك: لا يُطلق نفياً ولا إثباتاً إلا بعد بيان المُراد.

فمن أراد بما أثبت معنى صحيحاً: فقد أصاب في المعنى، وإن كان في اللفظ خطأ.

ومن أراد بما نفاه معنى صحيحاً: فقد أصاب في المعنى، وإن كان في

لفظه خطأ.

وأمّا من أثبت بلفظه حقّاً وباطلاً، أو نفى بلفظه حقّاً وباطلاً: فكلاهما مُصيبٌ فيما عناه من الحقّ، مُخطئ فيما عناه من الباطل، قد لَبَس الحقّ بالباطل، وجمع في كلامه حقّاً وباطلاً. والأنبياء ـ عليهم السلام ـ كلُّهم متطابقون على أنّه في العلوّ.

وفي القرآن والسنّة ما يُقارب ألف دليلٍ على ذلك، وفي كلام الأنبياء المتقدّمين ـ عليهم السلام ـ ما لا يُحصى»[1].

فالمقصود أنّ السلف رحمهم الله لم ينطقوا بنفي لفظ الجهة، ولا إثباته، وإن كان كلامهم صريحٌ في إثبات علوّ الله على خلقه، واستوائه على عرشه كما دلّت على ذلك النصوص الصحيحة الصريحة الكثيرة..

فمن زعم أنّهم بإثباتهم العلوّ والاستواء قد أثبتوا الجهة: فُهِّم أنّهم ـ رحمهم الله ـ لا يجحدون ما وَصَف الله تعالى به نفسه لقولٍ مُغرِضٍ، ولفظٍ مُجمل..

فلئن كان إثبات الصفات؛ سيّما علوّ الله تعالى، واستواءه يستلزم رمي مُثبتها بتهمة التجسيم، وهمزه بوصمة التشبيه: فالسلف رحمهم الله تعالى لا يمتنعون عن إثبات صفات خالقهم، ولا يجحدونها، ويصبرون على ما لحقهم من المبتدعة من أذى؛ إذ لهم أُسوة حسنة بنبيّهم ﷺ وصحابته الذين سمّاهم المشركون صابئة لإيمانهم بالنور الذى جاءهم من ربّهم ومولاهم جلّ وعلا.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/٨٣- ٨٤. وانظر: ممّا كَتَبَ شيخ الإسلام إضافةً إلى ما تقدّم: نقض أساس التقديس ـ مخطوط ـ ق٤٨/ب ـ ٥١/ب، مطبوع ـ ١/ ٣٠- ٣١، ١٢٠، ٢/٣٦ـ ٣٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/٥٥٨. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢١٠، ٢١٢ـ ٢١٤، ٢٣٧، ٢٤٢ـ ٢٤٣، ٢٥٨، ٢٥٩ـ ٢٦٠.

المسألة الثانية: الاستفصال مع مُطلق لفظ المكان نفياً، أو إثباتاً:

لفظ المكان قد يُراد به أحد هذه المعاني[1]:

١ ـ قد يُراد به ما يحوي الشيء، ويُحيط به من جميع جوانبه. .

٢ ـ قد يُراد به ما يكون الشيء فوقه، مستقراً عليه؛ بحيث يكون مُحتاجاً إليه؛ كما يكون الإنسان فوق السطح.

٣ ـ قد يُراد به ما يكون الشيء فوقه، من غير احتياج إليه؛ مثل كون السماء فوق الجوّ، وكون الملائكة فوق الأرض والهواء، وكون الطير فوق الأرض. .

٤ ـ قد يُراد بالمكان: ما فوق العالم، وإن لم يكن شيئاً موجوداً. .

وهذا المعنى ـ الرابع ـ من معاني المكان هو الذي يتّفق مع علو الله تعالى على خلقه، واستوائه على عرشه في الجهة العدميّة. .

ومن هذا قول حسَّان بن ثابت [2] رضي الله عنه:

تعالى عُلواً فوق عرشِ إلهُنا وكان مكانُ الله أعلى وأعظما

فحسّان رضي الله عنه أثبت المكان [3] الذي هو فوق العالَم، حيث تنعدم المخلوقات. . وهو يعلم رضي الله عنه، وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ يعلمون أنّ الله غنيّ عن كلّ ما سواه، وماسواه من عرشٍ،

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية رحمه الله: منهاج السنة النبوية ٢/ ١٤٤، ٣٥٥. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٤٩.

(٢) ابن المنذر الأنصاري الخزرجي. شاعر رسول الله ﷺ. (الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ١/ ٣٢٦).

(٣) بمعناه الرابع.

وغيره مُحتاج إليه، وهو لا يحتاج إلى شيء[1]...

فإذا اتّضحت معاني المكان، فإنّا نسأل من أطلق هذا اللفظ نفياً، أو إثباتاً عن مُراده به..

«فإن قيل: هو في مكان؛ بمعنى إحاطة غيره به وافتقاره إلى غيره: فالله منزّه عن الحاجة إلى الغير، وإحاطة الغير به، ونحو ذلك.

وإن أُريد بالمكان: مافوق العالَم، وما هو الربّ فوقه: قيل: إذا لم يكن إلا خالق أو مخلوق، والخالق بائن من المخلوق، كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء»[2].

فالمقصود: أنّ الله تبارك وتعالى عال على خلقه، فوق سماواته، مستو على عرشه، بائن من خلقه، سواءٌ فهم المبتدعة من ذلك أنّ له مكاناً، أم لم يفهموا.

فما دلّ عليه الكتاب والسنّة، واتفق عليه سلف الأمّة من إثبات الصفات لله جلّ وعلا هو المعنى المُثبت؛ سواء عُبِّر عنه بلفظ شرعيّ، أو لفظ بدعيّ؛ فالعبرة للمعنى، لا للمبنى..

---

(١) انظر في ذلك: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٢٧٧، ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٤٥. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مخطوط ـ ق ١٣/ ب ـ ١٤/ أ. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/٢٤٨ ـ ٢٤٩.

المسألة الثالثة: الاستفصال مع مُطلق لفظ الحيّز نفياً، أو إثباتاً:

قبل الشروع في الاستفصال مع مُطلق لفظ الحيِّز عن مُراده بإطلاقه، ثمّة وقفات مع المعنى اللغويّ للحيِّز والمُتحيِّز، ومع معناهما في اصطلاح أهل الكلام؛ كي يتسنّى الوقوف على مُراد المتكلّمين بنفي هذا اللفظ أو إثباته..

الحيِّز في اللغة[1]:

المُتحيِّز لغةً: اسم فاعل من تحيَّز يتحيَّز، فهو مُتحيِّز..

والحيِّز: ما يحوز الشيء، ويحوطه؛ من حازه يحوزه: إذا جمعه وضمَّه..

والحَوْز: الجمع..

وكلّ من ضمَّ إلى نفسه شيئاً، فقد حازه حَوْزاً، وحِيازةً، واحتازه أيضاً..

والحَوْز، والحَيْز: السوق اللّيِن..

وحاز الإبل يحوزها ويَحيزها: إذا ساقها نحو الماء سَوْقاً ليِّناً..

يقول الأصمعيّ[2]: إذا كانت الإبل بعيدة المرعى من الماء، فأوّل ليلة توجّهها إلى الماء: ليلة الحَوْز.

وتحوَّزت الحيّة، وتحيَّزت: تلوَّت..

يُقال: ما لك تتحوَّز تحوُّز الحيّة، وتتحيَّز تحيُّز الحيّة..

---

(١) انظر في بيان معنى الحيِّز لغة: الصحاح للجوهريّ ٣/ ٨٧٥ ـ ٨٧٦. وأساس البلاغة للزمخشرى ص ١٤٧. والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ٦٥٥. والمعجم الوسيط لجماعة من المؤلفين ص ٢٠٦.

(٢) تقدّمت ترجمته ٢/ ٣٦٦.

والحَيِّز، والحَيْز: ما انضمّ إلى الدار من مرافقها، وكلّ ناحية حيِّز..

والحَوْزة: الناحية..

وانحاز عنه: انعدل..

وانحاز القوم: تركوا مَركزهم إلى آخر..

وتحاوز الفريقان في الحرب: أي انحاز كلُّ فريق عن الآخر..

إلى آخر هذه المعاني المتشابهة لمعنى الحيِّز في اللغة[1].

والملاحظ على هذه المعاني: أنّ الجميع يقتضي أنّ التحيُّز، والانحياز، والتحوُّز، ونحو ذلك: يتضمَّن عدولاً من محلّ إلى محلّ...

فمن ضمّ إلى نفسه شيئاً: فقد عَدَل به من محلّ إلى محلّ..

ومن ساق الإبل إلى الماء: فقد نقلها من مكان إلى مكان..

ومن حاز المال: فقد نقله من جهة إلى جهة..

وتحوُّز الحيّة يتضمّن عدولها من محلّ إلى محلّ..

وهكذا، كلّ معاني الانحياز، والتحوُّز، والتحيُّز تتضمّن العدول، والتحوّل، والذهاب، والنّقلة من محلّ إلى محلّ، ومن جهة إلى جهة، ومن مكان إلى مكان..

فالشيء الذي يُمكن نقله، أو ينتقل بنفسه يُسمّى متحيِّزاً..

أمّا الشيء المستقرّ الثابت في موضعه؛ كالجبل مثلاً: فلا يُسمّى عند أهل اللغة مُتحيّزاً..

---

(١) انظر إضافة إلى كتب اللغة المتقدّمة؛ ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في تفسير سورة الإخلاص ص ١٩٧ ـ ١٩٨. ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٥٥ ـ ٥٦. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٣٥٠، ٥٥٥: ومجموع الفتاوى ١٧/ ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

ثمّة معنى آخر أعمّ للحيِّز:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أن ذكر معاني الحيِّز المتقدّمة: «وأعمّ من هذا أن يُراد بالمتحيِّز: ما يحيط به حيزّ موجود؛ فيُسمّى كلّ ما أحاط به غيره أنّه مُتحيِّز. وعلى هذا فما بين السماء والأرض مُتحيِّز، بل ما في العالَم مُتحيِّز إلا سطح العالَم الذي لا يُحيط به شيء، فإنّ ذلك ليس بمُتحيِّز. وكذلك العالم جُملة ليس بمتحيِّز بهذا الاعتبار؛ فإنّه ليس في عالم آخر أحاط به»[1].

ـ فهذا معنى جديد للمُتحيِّز: وهو ما يحوزه، أو يُحيط به غيره..

فكلّ ما أحاط به غيره سُمِّي متحيِّزاً على هذا المعنى..

ولكن كما يُطلق الحيِّز على ما أحاط به غيره؛ كذلك يُطلق على نفس جوانبه وأقطاره؛ فيُقال للجوانب، أو الأقطار إنّها حيِّز؛ فيكون الحيِّز بهذا المعنى بعضاً من الشيء..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «فأمّا الحيزّ فلفظه في اللغة يقتضي أنّه ما يحوز الشيء ويجمعه ويُحيط به. وذلك قد يُقال على الشيء المنفصل عنه؛ كداره، وثوبه، ونحو ذلك. وقد يُقال لنفس جوانبه وأقطاره إنّها حيِّزة، فيكون حيِّزه بعضاً منه.

وهذا كما أنّ لفظ الحدود التي تكون للأجسام، فإنّهم تارة يقولون في حدود العقار: حدّه من جهة القبلة ملك فلان، ومن جهة الشرق ملك فلان، ونحو ذلك..

فهنا حدّ الدار هو حيِّزها المنفصل عنها.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/ ٣٤٤. وانظر تفسير سورة الإخلاص له ص ١٩٨.

وقد يُقال: حدّها من جهة القبلة ينتهي إلى ملك فلان، ومن جهة الشرق ينتهي إلى ملك فلان.

فحدّها هنا آخر المحدود ونهايته، وهو متّصل ليس منفصلاً عنه، وهو أيضاً حيِّزة.

وقد جاء في كتاب الله تعالى في موضع: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوهَا** ﴾[1]؛ والحدود هنا هي نهايات المُحرّم، وأوّلها؛ فلا يجوز قُربان شيء من المُحرّم. وفي موضع: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا**﴾[2]؛ والحدود هنا نهايات الحلال؛ فلا يجوز تعدّي الحلال»[3].

فالمقصود أنّ الحيِّز يُطلق على ما يُحيط به غيره من جوانبه، ويُطلق على جوانبه نفسها أيضاً؛ إضافة إلى المعاني اللغويّة التي تقدّم ذكرها..

وحاصل المعاني المتقدّمة للمتحيِّز يمكن أن يُجمل في معنَيَيْن:

١ ـ الأوّل: الذي ينتقل من حيِّز إلى حيِّز آخر..

٢ ـ الثاني: الذي يُحيط به حيِّز وجوديّ..

وهذان المعنيان جمعهما قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ**﴾[4]؛ فهذا المُتحيِّز ينتقل من جهة إلى جهة، ولا بُدّ في انتقاله من أن يُحيط به حيِّز وجوديّ[5].

ومعلومٌ أنّ الله تبارك وتعالى لا يُحيط به شيء من مخلوقاته؛ فلا

---

(١) سورة البقرة، جزء من الآية: ١٨٧.

(٢) سورة البقرة، جزء من الآية: ٢٢٩.

(٣) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ١١٨.

(٤) سورة الأنفال، جزء من الآية: ١٦.

(٥) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٥٠، ٥٥٥.

يكون مُتحيِّزاً بهذا المعنى اللغوي. .

الحيِّز في اصطلاح أهل الكلام:

أهل الكلام يُريدون بالمتحيِّز ما هو أعمّ من معناه في اللغة. .

فلا يعتبرون في معنى المتحيِّز ما يحوزه غيره. .

ولا يلتزمون في معناه ما له حيِّز وجوديّ يُحيط به. .

بل كلّ ما أُشير إليه، وامتاز منه شيء عن شيء، فهو مُتحيِّز عندهم، وإن لم يُسمَّ ذلك مُتحيِّزاً في اللغة. .

فهم يجعلون «كّل جسمٍ مُتحيِّزاً. والجسم عندهم ما يُشار إليه؛ فتكون السموات والأرض وما بينهما مُتحيِّزاً على اصطلاحهم، وإن لم يُسمَّ ذلك مُتحيِّزاً في اللغة»[1].

والحيِّزة تارةً يُراد به عند المتكلّمين معنى موجوداً، وتارةً معنى معدوماً[2].

والحيِّز عند المتكلّمين أعمّ مُطلقاً من المكان؛ لأنّ المكان خاص بالجسم عندهم، والحيِّز يكون للجسم، وللجوهر الفرد. .

فكلّ مكان ـ وفق اصطلاحهم ـ حيِّز، ولا عكس[3].

فهم إذاً يُفرّقون بين مُسمّى الحيِّز، ومسمّى المكان؛

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٥٥ وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٣٥٠ ـ ٣٥٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/ ٧٩ ـ ٨٠. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٨٣.

(٢) انظر المصادر نفسها.

(٣) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣. وانظر ذلك في كتب المتكلّمين: شرح العقائد النسفيّة للتفتازاني ص ٣٩ ـ ٤٠. والنبراس للفريهاري ص ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠.

فيقولون: المكان أمرٌ وجوديّ، والحيِّز تقدير مكان..

والعالَم كلُّه في حيِّز، وليس في مكانٍ..

فمجموع الأجسام عندهم ليست في شيء موجود، فلا تكون في مكان؛ بل هي عندهم مُتحيِّزة[1].

الاستفصال مع مطلق لفظ الحيِّز:

إذا عُلِمت معاني الحيِّز والمُتحيِّز في اللغة وفي اصطلاح المتكلّمين، أمكن الاستفصال عن مُراد مُطلق هذه الألفاظ من إطلاقها نفياً، أو إثباتاً..

١ـ فلو فُرِض أنّ المُتكلّم أراد بنفي الحيِّز عن الله تعالى أحد معاني الحيِّز اللغويّة؛ وهو ما أحاط به شيء من الموجودات..

قيل له: إنّ هذا النفي صحيح؛ والله سبحانه وتعالى بائنٌ من خلقه..

إذ ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق..

وإذا كان الخالق بائناً عن المخلوق، امتنع أن يكون الخالق في المخلوق، وامتنع أن يكون مُتحيِّزاً بهذا الاعتبار[2].

ومن أثبت الحيِّز لله تعالى بهذا المعنى، فهو مُخطئ..

ويُقال له كما قيل للنافي: إنّ الله تعالى بائن من خلقه؛ ليس في خلقه شيء منه، ولا فيه شيء من خلقه..

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ٢٧٧. ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ٨٠ ـ ٨١. ومنهاج السنّة النبوية ٢/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٦٤ ـ ٦٥. ومجموع الفتاوى له ٥/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠، ١٢/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/ ١٢.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكذلك لفظ المُتحيِّز؛ إن أراد به أنّ الله تحوزه المخلوقات؛ فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كُرسيّه السموات والأرض. وقد قال تعالى: **﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾**[1] وقد ثَبَتَ في الصحاح عن النبي ﷺ أنّه قال: «يقبضُ الله الأرض ويطوي السمواتِ بيمينه، ثمّ يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض»[2]...»[3].

فمن أراد بإثبات التحيُّز: أنّ الله ـ تعالى ـ يُحيط به شيء من المخلوقات: فقوله باطلٌ مردودٌ عليه..

٢ ـ وكذلك قد يُراد بالحيِّز: أنّ نفس جوانب الشيء وأقطاره هي حيِّزه ـ وهو أحد المعاني اللغويّة أيضاً..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأمّا الحيِّز: فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته، وقد يحوزه غيره. فمن قال: إنّ الباري فوق العالَم كلّه يحوزه شيء موجود، ليس هو داخلاً في مُسمّى ذاته؛ فقد كذب؛ فإنّ كلّ ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته، فإنّه من العالَم. ومن قال: إنّ حيِّزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها، فهنا

---

(١) سورة الزمر، جزء من الآية ٦٧.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٨٥، ك التفسير، باب: **﴿وما قدروا الله حقّ قدره﴾**، ٤/ ١٩٤، ك الرقاق، باب يقبض الله الأرض يوم القيامة، ٤/ ٣٨٠، ك التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿ملك الناس﴾**، ٤/ ٣٨٦، ك التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿لما خلقتُ بيديّ﴾**. ومسلم في صحيحه ٤/ ٢١٤٨، ك صفة القيامة والجنة والنار؛ في فاتحته.

(٣) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٦٧ ـ ٦٨. وانظر من كتب ابن تيمية: الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٧، ٣٠١. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤، ، ٦/ ٢٩٧. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٥٥٦ ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٩٩، ٦/ ٣٨ ـ ٤٠، ٧/ ٦٦٣.

الحيِّز ليس شيئاً خارجاً عنه»[1].

والله تعالى كما تقدّم في الجهة العدميّة، وهو بائن من خلقه..

وليس في الجهة العدميّة شيء من المخلوقات يكون حيِّزاً لله تعالى..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولا ريب أنّ الخالق مُباين للمخلوقات، عالٍ عليها؛ كما دلّت عليه النصوص الإلهيّة، واتفق عليه السلف والأئمة، وفَطَرَ الله تعالى على ذلك خلقه، ودلّت عليه الدلائل العقليّة.

وإذا كان كذلك، وليس ثمَّ موجود إلا خالق ومخلوق، فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيِّزاً لله تعالى، فلا يجوز أن يُقال: هو مُتحيِّز بهذا الاعتبار.

وهم قد يُريدون بالحيِّز أمراً عدميّاً، حتى يُسمّوا العالَم مُتحيِّزاً، وإن لم يكن في شيء آخر موجود غير العالمَ. وإذا كان كذلك، فكونه مُتحيِّزاً بهذا الاعتبار معناه أنّه في حيِّز عدميّ، والعدم ليس بشيء، وما ليس بشيء، فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود معه، وأنّه مُنحازٌ عن الخلق، متميِّز عنهم، بائن عنهم، ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق. فإذا أُريد بالمُتحيِّز: المباين لغيره ـ وقد دلّت النصوص على أنّ الله تعالى عالٍ على الخلق، بائن عنهم، ليس مُختلطاً بهم، فقد دلّت على هذا المعنى ـ فالقرآن قد دلّ على جميع المعاني التي تنازع النّاس فيها: دقيقها وجليلها..»[2].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ١١٩. وانظر المصدر نفسه ٢/ ١٣٠.
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٥٦، ٥٧.

فالمقصود أنّ هذا المعنى قد دلّت عليه النصوص، وإن لم تأت بلفظ التحيزّ. .

ـ فمن أراد بنفيه التحيُّز: أنّ الله ليس هو العليّ الأعلى، الكبير العظيم، الذي هو بقدرته يحمل العرش وحملته، ولا تدركه الأبصار، وهو يُدرك الأبصار، وهو سبحانه أكبر من كلّ شيء. .

فمن نفى ذلك بنفيه التحيُّز، فقوله مردودٌ عليه، والله ليس مُتحيِّزاً بهذا الاعتبار. .

وهذا النفي «لا يُعرف عن أحدٍ من أنبياء الله ورسله، وهم أكمل الخلق، وأفضلهم عقلاً وعلماً؛ فلا يُوجد في شيء من كتب الله المنزّلة عليهم، ولا في شيء من الآثار المأثورة عنهم؛ لا عن خاتمهم، ولا عن أنبياء بني إسرائيل، ولا عن غيرهم. بل الموجود عن جميع الأنبياء ما يُخالف هذا القول. .»[1].

ـ أمّا من أثبت التحيُّز، ومُراده أنّ الله تعالى بائن من مخلوقاته، عالٍ عليها، فوق سماواته، مستو على عرشه: فهو سبحانه كذلك؛ كما دلّ على ذلك صحيح المنقول، وصريح المعقول[2].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ١٨/ ب ـ ١٩/ أ.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦، ٧/ ٦٦٣.

المسالة الرابعة: الاستفصال مع مُطلق لفظ الحدّ نفياً، أو إثباتاً:

الحدّ في اللغة: الحاجز بين الشيئين؛ الذي يُميِّز بينهما؛ لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدّى أحدهما على الآخر..

وهو مأخوذٌ من حدَّ الشيء من غيره يَحُدُّه حداً؛ إذا ميزَّه..

فالحدّ إذاً: هو ما يتميَّز به الشيء عن غيره[1].

وللسلف رحمهم الله تعالى قولان في إثبات الحدّ ونفيه..

بَيْد أنّ هذين القولين غير متعارضين..

وتوضيح ذلك:

أنّ لفظ الحدّ يُطلق عندهم على معنَيَيْن:

١ ـ أحدهما: الإحاطة بالله علماً..

ولا شكّ أنّ الحدّ بهذا المعنى منفيٌ عن الله تعالى..

فلا مُنازعة بين أهل السنّة في ذلك؛ إذ الله تعالى غير مدرك بالإحاطة، وقد عجز الخلق على الإحاطة به..

وعلى هذا المعنى يُحمل قول من نفى الحدّ من السلف[2].

---

(١) انظر: الصحاح للجوهريّ ٢/ ٤٦٢ ولسان العرب لابن منظور ٣/ ١٤٠.

(٢) كسفيان الثوري، وشعبة، وحمّاد بن زيد، وحمّاد بن سلمة، وشريك النخعيّ، وأبي عوانة، وأبي داود الطيالسي، وأبي نصر السجزي، وابن حِبّان، والطحاوي، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

(انظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الردّ على من أنكر الحرف والصوت للسجزي ص ١٣١ ـ ١٣٣. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٢٩ ـ ٣٢. ونقض تأسيس الجهمية له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٢، ٤٢٨، ٤٣٠ ـ ٤٣٣, ٤٣٣ـ٤٤٠، ٤٤٦، ، ٢/ ١٦٠، ١٦٩. وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

فالخلق لا يستطيعون أن يحدّوا خالقهم جلّ وعلا، أو يُقدِّروه، أو يبلغوا صفته..

وهذا المعنى حقّ، فمن نفى الحدّ، وأراد هذا المعنى: صُوِّب قوله..

٢ ـ الثاني: تميُّز الله عن خلقه، وانفصاله عنهم، وبينونته عنهم، وعلوّه عليهم، وعدم اختلاطه بهم، أو حلوله فيهم..

ولا بُدّ من إثبات الحدّ بهذا المعنى..

إذ لا بُدّ لكلّ موجودٍ من حدّ ومقدار يُميِّزه..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إنّ ما به يُعلم أنّه لا بُدّ لكلّ موجودٍ في الخارج من صفة وخاصّة ينفصل بها، ويتميّز بها عمّا سواه: يُعلمَ أنّه لا بُدّ لكلّ موجودٍ من حدّ ومقدار ينفصل به عمّا سواه؛ إذ كلّ موجود، فلا بُدّ له من صفةٍ تخصّه، وقدر يخصّه»[(١)].

فالحدّ بهذا المعنى يجب إثباته، ولا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر؛ فإنّه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الربّ تعالى ونفي حقيقته..

وعلى هذا المعنى يُحمل قول من أثبت الحدّ لله تعالى من السلف[(٢)].

---

(١) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٣٤٢.

(٢) كعثمان بن سعيد الدارمي، وعبد الله بن المبارك، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل، والخلاّل، وحرب الكرماني، وإسحاق بن راهويه، وابن بطة، وأبي إسماعيل الأنصاري الهروي، وأبي القاسم بن منده، وقوام السنة الأصبهاني؛ إسماعيل بن الفضل التيميّ، والقاضي أبي يعلي، وأبي الحسن بن الزاغوني، والحافظ أبي العلاء الهمداني، وغير هؤلاء.
(انظر: التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٤٢ وردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسيّ العنيد ص ٢٣ ـ ٢٤ والردّ على الجهميّة له ص ٥ وإثبات الحدّ لله تعالى لمحمود ابن أبي القاسم الدشتي ـ مخطوط ـ ق ٣، ٤، ٥، ٦. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢/ ٣٣ ـ ٣٤، ٥٦ ـ ٦٠ ونقض تأسيس الجهميّة له ـ مطبوع ـ ١/ ٣٩٧، ٤٢٦ ـ ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠ ـ ٤٣٣،، ٢/ ١٦٠، ١٨٠).

وهؤلاء الذين أثبتوا الحدّ من السلف رحمهم الله: نَفَوْا العلم بكيفيّته؛ كقولهم في الصفات..

فقالوا: لله حدّ، بلا كيف...

ولا منافاة بين إثبات الحدّ عند السلف ونفيه؛

فمن نفى الحدّ قصد المعنى الأول؛ وهو نفي الإحاطة بالله تعالى.. وهذا المعنى يجب نفيه بلا شكّ.

ومن أثبت الحدّ قصد المعنى الثاني؛ وهو تميُّز الله عن خلقه، وانفصاله عنهم وبينونته عنهم، وعلوّه عليهم، وعدم اختلاطه بهم، أو حلوله فيهم..

وهذا المعنى يجب إثباته بلا تردّد؛ فإنّه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الربّ تبارك وتعالى ونفي حقيقته جلّ وعلا..

والسلف رحهم الله تعالى كلُّهم مجمعون على أن الله تبارك وتعالى مُتميِّز عن خلقه، بائن منهم، مستوٍ على عرشه..

«ومن المعلوم أنّ الحدّ يُقال على ما ينفصل به الشيء، ويتميّز به عن غيره. والله تعالى غير حالّ في خلقه، ولا قائم، بل هو القيُّوم القائم بنفسه، المقيم لما سواه. فالحدّ بهذا المعنى لا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر أصلاً؛ فإنّه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الربّ ونفي حقيقته وأمّا الحدّ بمعنى العلم والقول؛ وهو أن يحدّه العباد، فهذا منتفٍ بلا منازعة بين أهل السنّة»[1].

* فالمقصود أنّه لا تناقض بين أقوال السلف رحمهم الله تعالى؛ من

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣٩.

أثبت منهم الحدّ، ومن نفاه؛ إذ الكلّ أراد معنى صحيحاً مُوافقاً للكتاب والسنّة. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حدّ لله في نفسه، قد بيَّنوا مع ذلك أنّ العباد لا يحدُّونه ولا يُدركونه؛ ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنّه بعض النّاس؛ فإنّهم نفَوْا أن يحدّ أحدٌ الله»[1].

* وكذلك لا تناقض بين الروايتين عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله؛ فرواية النفي تُحمل على المعنى الأول، ورواية الإثبات تُحمل على المعنى الثاني[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أنّ ذكر روايةً عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في نفي الحدّ عن الله تعالى: «فهذا الكلام من الإمام أبي عبد الله أحمد رحمه الله يُبيِّن أنّه نفى أنّ العباد يحدّون الله تعالى أو صفاته بحدّ، أو يُقدّرون ذلك بقدر، أو أن يبلغوا إلى أن يصفوا ذلك. وذلك لا يُنافي ما تقدَّم من إثبات أنّه في نفسه له حدّ يعلمه هو، لا يعلمه غيره، أو أنّه هو يصف نفسه. وهكذا كلام سائر أئمة السلف يُثبتون الحقائق وينفون علم العباد بكنهها كما ذكرنا من كلامهم في غير هذا الموضع ما يُبيِّن ذلك»[3].

*** مُراد المبتدعة من نفي الحدّ:**

المبتدعة بنفيهم الحدّ ينفون المعنَيَيْن معاً. .

---

(١) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ١٦٢.

(٢) انظر: نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٣٣ ـ ٤٤٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٣٣ ـ ٣٥. وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٣٣.

فينفون ما في الحدّ من حقّ وباطل جميعاً . .

ينفون الإحاطة بالله تعالى . . وهذا يجب نفيه . .

وينفون علوّه تعالى على خلقه، واستواءه على عرشه، وتميّزه عن خلقه، وبينونته عنهم . . وهذا نفيٌ باطل؛ يؤدّي إلى نفي وجود الله تعالى، ونفي حقيقته؛ لأنّه لا بُدّ لكلّ موجود من حدّ ومقدار يتميّز بهما عمّا سواه[1].

لذلك يُستفصل عن مُراد من أطلق لفظ الحدّ نفياً أو إثباتاً . .

فإن قصد النافي بنفيه الحدّ: المعنى الأولّ: قُبِل منه ذلك . .

وإن أراد بنفيه: المعنى الثاني: رُدّ قوله، وأُبطِل . .

وكذا المُثبت: إن قصد بإثباته المعنى الأوّل: رُدّ قوله، وأُبطِل . .

وإن أراد المعنى الثاني: قُبِل منه ذلك.

شبهة، وردها:

تقدم معنا أنّ الأصل في باب الصفات أن يُوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ نفياً، أو إثباتاً . .

ومعرفة ذلك إنّما يكون في الكتاب والسنّة؛ فما ورد في الكتاب، وثبت في السنّة من صفات الله تعالى وصفناه بها نفياً أو إثباتاً . .

وقد ذُكِر موقف السلف من الألفاظ التي لم ترد في الشرع، والتي تنازع فيها أهل التفرّق والاختلاف ما بين نافٍ لها، ومُثْبت . .

وقد عُرِف منهج السلف رحمهم الله في هذه الألفاظ، وعُلِم أنّهم لا

---

(١) انظر نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٣٤٢.

يقبلونها، ويستفصلون قائليها عن معانيها؛ فما وافق الكتاب والسنّة من معنى أقرُّوا به، وما كان مُخالفاً أبطلوه..

* لكنّ بعض النّاس اعترضوا على السلف رحمهم الله تعالى بسبب إطلاقهم لفظ الحدّ على الله تعالى؛ زاعمين أنّه من الألفاظ التي لم ترد في الكتاب ولا في السنّة، وأنّ القول بإثباته أو نفيه يتعارض مع موقف السلف من الألفاظ التي لم ترد في الكتاب ولا في السنّة..

وممّن حمل لواء المعارضة في ذلك: الإمام الخطّابيّ [1] رحمه الله تعالى؛ الذي ذكر في كتابه «الرسالة الناصحة» أنّ إطلاق هذا اللفظ لا ينبغي..

وممّا قاله: «وزعم بعضهم أنّه جائز أن يُقال له تعالى حدّ لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي فيُقال له: إنّما أحوجنا إلى أن نقول يد لا كالأيدي؛ لأنّ اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنّة فلزم قبولها، ولم يجز ردُّها. فأين ذكر الحدّ في الكتاب والسنّة، حتى نقول: حدّ لا كالحدود، كما نقول: يد لا كالأيدي؟!»[2].

وقد رد عليه شيخ الإسلام رحمه الله من وجوه..

وممّا قاله: «قلت: أهل الإثبات المنازعون للخطابي وذويه يُجيبون عن هذا بوجوه:

أحدها: أنّ هذا الكلام الذي ذكره إنّما يتوجّه لو قالوا إنّ له صفة هي الحدّ؛ كما توهّمه هذا الرادّ عليهم. وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل؛ فإنّ هذا الكلام لا حقيقة له؛ إذ ليس في الصفات التي يُوصف بها شيء

---

(١) تقدّمت ترجمته ٢/ ٢٢٢.

(٢) نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في نقض تأسيس الجهميّة ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٢.

من الموصوفات ـ كما وُصف باليد والعلم ـ صفة معيّنة يُقال لها الحدّ. وإنّما الحدّ ما يتميّز به الشيء عن غيره من صفته وقدره»[1].

فلم يُثبت السلف رحمهم الله تعالى بلفظ الحدّ صفةً زائدة لله تعالى، بل ائتموا بما في الكتاب والسنّة من إثبات علوّ الله تعالى على خلقه، ومباينته لهم، وأقرُّوا بما في الفطرة التي فَطَر الربُّ النّاسَ عليها من الإقرار بالعلوّ لله تعالى، والمباينة، وعدم الاختلاط بالخلق والامتزاج بهم، والتزموا بما في العقل الصريح من الإقرار باختصاص كلّ موجود بقدر وحدّ يُميِّزه عن غيره..

فجمعوا في إطلاقهم لفظ الحدّ بين موافقة النقل للعقل والفطرة، ولم يُثبتوا بذلك صفة زائدة على ما فى الكتاب والسنّة..

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «وأين في الكتاب والسنّة أنّه يحرم ردّ الباطل بعبارة مطابقة له؛ فإنّ هذا اللفظ [2] لم نثبت به صفة زائدة على ما في الكتاب والسنّة؛ بل بيّنّا به ما عطّله المُبطلون من وجود الربّ تعالى ومُباينته لخلقه وثبوت حقيقته»[3].

فالذي دعا بعض السلف الصالح رحمهم الله إلى إطلاق هذا اللفظ: هو أنّ الجهميّة لمّا قالوا إنّ الخالق في كّل مكان، وأنّه غير مُباين لخلقه، ولا مُتميِّز عنهم: بيَّن هؤلاء الأئمّة أنّ الربّ سبحانه وتعالى على عرشه، مباين لخلقه، وذكروا الحدَّ؛ لأنّ الجهميّة كانوا يقولون: ليس له حدّ، وما لا حدّ له لا يُباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالَم..

---

(١) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٢) يعني لفظ الحدّ.

(٣) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٥.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في بيان ذلك: «ولّما كان الجهميّة يقولون ما مضمونه: إنّ الخالق لا يتميزّ عن الخلق؛ فيجحدون صفاته التي تميّز بها، ويجحدون قَدْره؛ حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنّه حيّ عالم قدير: قد عرفنا حقيقته وماهيّته، ويقولون: إنّه لا يُباين غيره. بل إمّا أن يصفوه بصفة المعدوم؛ فيقولوا: لا داخل العالَم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالاً في المخلوقات، أو وجود المخلوقات. فبيَّن ابنُ المُبارك [1] أنّ الربّ سبحانه وتعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه. وذكر الحدَّ؛ لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حدّ، وما لا حدّ له لا يُباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالَم؛ لأنّ ذلك مستلزم للحدّ»[2].

لذلك عَمَدَ بعض السلف الصالح رحمهم الله إلى إثبات الحدّ، لما في إثبات هذا اللفظ من قمعٍ للجهميّة نفاته، ولما في معناه من إثبات مباينة الله لخلقه، وعلوّه عليهم، واستوائه على عرشه؛ الأمر الذي يزعم الجهميّة ومن وافقهم أنّ الله مُعطَّل عنه..

وينبغي أن يُعلم أنّ من لم يُثبت لفظ الحدّ من السلف رحمهم الله؛ فإنّه مُثبت لمعناه؛ لأنّ إثبات المعنى ممّا اتّفق عليه سلف الأمة وأئمتها جميعهم بلا استثناء..

وهكذا تبيَّن أنّ دليل الاختصاص يشتمل على مُجملات تستلزم الاستفصال من قائلها عن مُراده؛ ثمّ قبول المعنى الموافق للكتاب والسنّة،

---

(١) هو عبد الله بن المبارك بن واضح، أبو عبد الرحمن المروزي. ثقة ثبت فقيه عالم. مات سنة إحدى وثمانين ومائة، وله ثلاث وستون سنة.
(انظر: الكاشف للذهبي ٢/ ١٢٣. وتقريب التهذيب لابن حجر ص ١٨٧).

(٢) نقض تأسيس الجهميّة لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

ورفض المعنى المُخالف لهما...

وبالانتهاء من بيان ما في لفظ الاختصاص من إجمال تنتهي مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لأصحاب دليل الاختصاص..

الباب الرابع

دليل التركيب

وفيه فصلان:

الفصل الأول: دليل التركيب عند فرق المبتدعة.

الفصل الثاني: الرد من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على الفرق المبتدعة - صاحبة هذا الدليل - ونقض دليلهم.

الفصل الأول

دليل التركيب عند فرق المبتدعة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دليل التركيب عند المتفلسفة.

المبحث الثاني: دليل التركيب عند المعتزلة.

الفصل الأول

دليل التركيب عند فرق المبتدعة

من الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في صفات الله تعالى: ما أُطلق عليه اسم: (دليل التركيب).

وهو حجّة جهمية فلسفيّة، معتزليّة[1].

وهذه الحجّة - حجّة التركيب - : «هي أصل قول الجهميّة نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهميّة من المتفلسفة[2]، ونحوهم. ويُسمّون ذلك: التوحيد»[3].

أمّا المعتزلة: فحجّتهم الكبرى في نفي صفات الله تعالى وأفعاله، هو دليل الأعراض وحدوث الأجسام المتقدّم[4]...

لكنّهم يستندون أيضاً إلى حجّة التركيب في نفي صفات الله تعالى وأفعاله.

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٤.

(٢) جماعة من المنتسبين للإسلام، من نفاة الأسماء والصفات جميعاً. مؤمنون بالفلسفة إيماناً تامّاً؛ حتى كأنّها عندهم وحيٌ منزّل قاموا بإبراز أفكار من سبقهم من الفلاسفة، وخاصةً أرسطو وأتباعه؛ أتباع الفلسفة المشّائيّة. سلكوا مسلك الباطنيّة في تحريف النصوص الشرعيّة وإخضاعها لأهوائهم، في محاولة منهم للتوفيق بينها وبين الآراء الفلسفيّة. من أبرز أعلامهم: الفارابي وابن سينا، وابن رشد.
(انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٨٣، ٢١٨ - ٢١٩ وكتاب الصفدية له ١/ ٨٨ - ٨٩، ٢٣٧. والرد على المنطقيّين له ص ١٤١، ١٤٣. ومقدمة الدكتور موسى الدويش على كتاب بغية المرتاد لابن تيمية ص ٥٨ - ٥٩، ٦٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠١. وانظر المصدر نفسه ١/ ٣٠٧.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠١.

وقد زعم أصحاب هذا الدليل أنّ «التوحيد الحقّ هو توحيدهم، المتضمّن أنّ الله لا علم له، ولا قدرة، ولا كلام، ولا رحمة، ولا يُرى في الآخرة، ولا هو فوق العالَم؛ فليس فوق العرش إله، ولا على السموات ربّ. ومحمدٌ ﷺ لم يُعرَج به إلى ربّه والقرآن أحسن أحواله عندهم أن يكون مخلوقاً خلقه في غيره، إن لم يكن فيضاً فاض على نفس الرسول. وأنّه سبحانه لا تُرفع الأيدي إليه بالدعاء، ولم يعرج شيء إليه، ولم ينزل شيء منه: لا مَلَكٌ، ولا غيره. ولا يَقرُب أحدٌ إليه، ولا يدنو منه شيء، ولا يتقرّب هو من أحد، ولا يتجلّى لشيء، وليس بينه وبين خلقه حجاب. وأنّه لا يُحبّ ولا يُبغض، ولا يرضى ولا يغضب. وأنّه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا مبايناً للعالَم، ولا حالاً فيه. وأنّه لا يختصّ شيء من المخلوقات بكونه عنده، بل كلّ الخلق عنده، بخلاف قوله تعالى: ﴿ وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ﴾[1]. وأنّه إذا سُمِّيَ حيّاً عالماً قادراً سميعاً بصيراً، فهو حيٌ بلا حياة، عالمٌ بلا علم، قادرٌ بلا قدرة، سميعٌ بلا سمع، بصيرٌ بلا بصر، إلى أمثال هذه الأمور التي يُسمِّي نفيها الجهميّة: توحيدًا، ويُلقّبون أنفسهم بأهل التوحيد؛ كما يُلقِّب الجهميّة من المعتزلة وغيرهم أنفسهم بذلك..»[2].

فالتوحيد عند المبتدعة: سلب الصفات عن الله تعالى، وتعطيله جلّ وعلا عن أن يتّصف بشيءٍ من صفاته العُلا..

«والواحد في اصطلاحهم: مالا صفة له، ولا يُعلم منه شيءٌ دون

---

(١) جزء من الآية ١٩ من سورة الأنبياء.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٩. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٢٤. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٢٣. والفرقان بين الحق والباطل له ص ٦٥.

شيء، ولا يُرى»[1].

فالله تبارك وتعالى عندهم: لا يتعدّد، ولا يتبعّض؛ لئلا يكون مُركّباً، والمركب جسمٌ ـ عند المعتزلة، وممكن ـ عند المتفلسفة، والله تعالى ليس ممكنا عند هؤلاء، ولا جسماً عند أولئك.

ـ والسلف لا يطلقون هذه الألفاظ على الله تعالى نفياً، ولا إثباتاً ـ.

* فلو أثبتنا له الصفات، لكان متعدّداً عند المعتزلة؛ إذ إثبات صفة له ـ تعالى ـ مع ذاته ينافي ـ عندهم ـ كونه واحداً.

* ولو أثبتنا له الصفات، لكان متبعّضاً متكثِّراً عند المتفلسفة؛ فإثبات صفة له ـ تعالى ـ مع ذاته ينافي ـ عندهم ـ كونه واحداً.

والتعددّ، والتبعّض من خصائص المُركّب..

لذلك نفى هؤلاء، وأولئك ـ المتفلسفة، والمعتزلة ـ صفات الله تعالى؛ لأنّ إثباتها ـ عندهم ـ يتنافى مع توحيده جلّ وعلا، ويقتضي كونه مُركّباً.

* ويُلاحظ على هذا الدليل ما لُوحِظ على الدليلَيْن الآخَرَيْن؛ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل الاختصاص: أنّ أصحابه ـ من المتفلسفة، والمعتزلة ـ قد بَنَوْه على نفي الجسميّة عن الله تعالى، وكونه مُركّباً يدلّ على جسميّته، لذا كان تعطيله جلّ وعلا عن صفاته هو عين التنزيه ـ عندهم.

* ولا بُدّ من بيان مأخذ المبتدعة بهذا الدليل، ووجه استدلالهم به على تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته..

وهذا يستدعي تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين.

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٢٤.

المبحث الأول

دليل التركيب عند المتفلسفة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل التركيب عند المتفلسفة.

المطلب الثاني: وجه استدلال المتفلسفة بدليل التركيب على نفي الصفات عن الله تعالى..

المبحث الأول

دليل التركيب عند المتفلسفة

* اعتقد المتفلسفة صحة أفكار الفلاسفة الأقدمين، فأخذوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ، وأنزلوها منزلةً لم تَنْزلها النصوص الشرعيّة عندهم، وأحلوّها محلّة انقطعت أعناق الإبل في الوصول إليها[1].

وقد حاولوا التوفيق بين أفكار الفلاسفة هذه، وبين نصوص الشريعة الإسلاميّة؛ فحرّفوا النصوص الشرعيّة، لتتواءم مع أفكارهم الفلسفيّة، وخبطوا خَبْط عشواء أشبه تخبّطَ الباطنيّة[2]، وحاكى صنيعهم مع النصوص السمعيّة..

* ومن تلكم النصوص التي حرّفها المتفلسفة، وألحدوا فيها: النصوص التي دلّت على صفات ربّ العالمين جلّ وعلا؛ فقد لحقها ما لحق صنْوَها، وجرى عليها ما جرى على مثيلاتها من أنواع التأويل الجهميّ، والتحريف الباطنيّ..

* ولقد كانت حجّة المتفلسفة على صنيعهم هذا أوهى من بيت العنكبوت، وأضعف منه؛ فإثبات الصفات لله تعالى بزعمهم يتنافى مع توحيده، ويتعارض مع وجوب وجوده؛ إذ الواحد في نظرهم: هو الذي

---

(١) انظر عن تقديس المتفلسفة لآراء الفلاسفة الأقدمين؛ سيّما أفلاطون، وأرسطو كتبهم التالية: الجمع بين رأي الحكيمين للفارابي ص ٢٩ ـ ٣٠. والمقايسات لأبي حيَّان التوحيدي ص ٢٩٠. وتسع رسائل لابن سينا ص ٣٠.

(٢) تقدّم التعريف بهم ص ١/ ٢٩٢.

لا ينقسم، ولا تركيب فيه بوجهٍ من الوجوه[1]. والربّ الواحد المتّصف بالوحدانيّة: هو المتقدّس عن التجزيء، والتبعّض، والتعدّد، والتركيب، والتأليف، . . إلخ من العبارات التي تدلّ على التكثّر[2].

وواجب الوجود الواحد لو أثبتنا له الصفات لكان أكثر من واحدٍ على حدّ زعمهم[3].

* فهؤلاء إذاً أدرجوا نفي الصفات في مسمّى التوحيد، فصاروا يقولون على من أثبت الصفات لله تعالى، وأنّه يُرى في الآخرة، وأنّ القرآن من كلامه منزّلٌ غير مخلوق: إنّه مشبِّهٌ، وليس بموحّدٍ[4].

* وعمدة المتفلسفة في هذا النفي ـ كما تقدّم ـ أنّ إثبات الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يدلّ على إمكان المتّصف به، والله ليس ممكناً. .

فهذا يُعرف عندهم ـ إذاً ـ بحجّة التركيب، أو دليل التركيب. .

* ولا بُدّ كي يُفهم موقف المتفلسفة من هذا الدليل، مِنْ ذكر شرحه لهم، وبيان وجه استدلالهم به على تعطيل صفات ربّ العالمين. .

وهذا يستدعي تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين. .

---

(١) انظر من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ٢/٢٢٩ ـ ٢٣٢. والقاعدة المراكشية ص ٥١ ومنهاج السنة النبوية ٢/١٣٤. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/٥٦.

(٢) انظر الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/٥٤٦ ـ ٥٥٠.

(٣) انظر درء تعارض والنقل لابن تيمية ٧/١٢٢.

(٤) انظر الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٨٣ ، ١٨٤.

المطلب الأول

شرح دليل التركيب عند المتفلسفة

* لم يسلك المتفلسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى مسلك المتكلّمين؛ وهو الاستدلال بالمحَدث على المُحدِث، وإنّما سلكوا طريقة أخرى؛ وهي الاستدلال بالممكن على الواجب..

فالوجود ينقسم عندهم إلى واجبٍ، وممكن، بخلاف تقسيم المتكلّمين له إلى قديمٍ وحادِث..

* يقول ابن سينا[1]: «لا شكّ أنّ هناك وجوداً، وكلّ وجودٍ؛ إمّا واجبٌ، وإمّا ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحّ وجود الواجب، وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فإنّا نوضِّح أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»[2].

فالوجود إذًا ينقسم إلى: واجب الوجود، وممكن الوجود..

وواجب الوجود عند المتفلسفة، هو: الضروريّ الوجود[3]، ومتى فُرِضَ معدوماً غير موجود، لزم منه مُحال وفَرْض عدمه مُحالٌ لذاته، لا بفَرْض شيءٍ آخر صار به مُحالاً فَرْضُ عدمه[4].

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١١ من هذا الجزء.

(٢) النجاة لابن سينا ص ٣٨٣. وانظر: التعليقات للفارابي ص ٣٧. وفصوص الحكم له ص ١٣٩. والرسالة العرشية لابن سينا ص ٢ والإشارات والتنبيهات اه ٣/ ٤٤٧.

(٣) انظر النجاة لابن سينا ص ٣٦٦. وانظر أيضاً: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٣٧. ومعيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٤) انظر معيار العلم في فن المنطق للغزالي ص ٣٢٦.

وممكن الوجود عند المتفلسفة، «هو: الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده، ولا في عدمه»[1].

**** طريقة إثبات الواجب عند المتفلسفة:**

لا يمكن إثبات واجب الوجود عند المتفلسفة، إلا بالاستدلال بالممكن على الواجب..

* وطريقتهم في ذلك: أنّ الموجودات لا تخلو: إمّا أن تكون واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود. فإن كانت ممكنة الوجود: فإنّها محتاجة في الوجود إلى مفيد للوجود. وهذا المفيد للوجود: إمّا أن يكون خارجاً عنها، أو داخلاً فيها. ولا يصحّ دخوله فيها؛ لأنّ ذلك يصرفها من حالة الإمكان إلى حالة الوجوب. فتعيّن إذاً أن يكون المفيد للوجود خارجاً عن الممكنات. وهذا هو المطلوب[2].

يحكي عنهم الشهرستاني [3] طريقتهم في ذلك، فيقول: «قالوا: قد شهد العقل الصريح بأنّ الوجود ينقسم إلى ما يكون واجباً في ذاته، وإلى ما يكون ممكناً في ذاته وكلّ ممكن فإنّما يترجّح جانب الوجود منه على جانب العدم بمرجّح»[4].

فالمتفلسفة إذاً قالوا: «لابد للموجودات الممكنة من موجِدٍ واجبٍ»[5].

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٣٦٦ .وانظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٣٧. ومعيار العلم في فن المنطق للغزالي ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٢) انظر هذا الكلام مطوّلاً عند الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠، فقد نقل طريقة المتفلسفة في إثبات واجب الوجود.

(٣) تقدّمت ترجمته ١/ ١٤٢.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٩.

(٥) نقل عنهم هذا القول التفتازاني في شرح المقاصد ٤/ ١٥.

« لاشكّ في وجود موجود؛ فإن كان واجباً: فهو المرام. وإن كان ممكناً: فلا بُدّ له من علةٍ بها يترجّح وجوده»[1].

وهذه العلّة هي واجب الوجود عندهم؛ إذ «لابُدّ من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور، أو التسلسل»[2].

* وممكن الوجود له خصائص، منها قبوله للوجود والعدم. . .

وقبوله للوجود والعدم يستلزم أمراً خارجاً يُرجّح الوجود أو العدم؛ احدهما على الآخر. .

«فلا يدخل في الوجود إلا بسبب يُرجِّح وجوده على عدمه» [3]، فإن صار وجوده أولى: فلحضور شيء خارج عن ذاته، جاء من غيره.

وكذا لا يدخل في العدم إلا بسببٍ يُرجّح عدمه على وجوده، فإن صار عدمه أولى: فلحضور شيء خارج عن ذاته جاء من غيره[4]. . .

وهذا الشيء الخارج عن ذاته هو واجب الوجود عند المتفلسفة؛ إذ لا بُدّ من الانتهاء إليه؛ فلا بُدّ للممكن من واجبٍ. .

*** أخصّ وصف لله عند المتفلسفة وجوب وجوده بنفسه:**

* الله تعالى واجب الوجود، وأخصّ وصفٍ له تعالى عند المتفلسفة: وجوب وجوده بنفسه، وإمكان ما سواه[5] . . .

---

(١) نقل ذلك عنهم التفتازاني في شرح المقاصد ٤/١٦. وانظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٦٦ .

(٢) المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٦٦.

(٣) الرسالة العرشية لابن سينا ص ٢.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٢٦٧، ٣٣٥، ٩/٢٥٢.

(٥) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٣٤٤.

فهو سبحانه واجب الوجود بنفسه، وما سواه ـ تعالى ـ ممكن الوجود. .

***وممكن الوجود له خصائص يختصّ بها:**

* منها: قبوله للوجود والعدم ـ كما تقدّم. .

* ومنها : قبوله للتركيب، والتأليف، والتبعّض، والتكثّر. .

* والله تعالى واجب الوجود، وليس ممكن الوجود؛ فهو ليس مركّباً إذاً؛ لأنّ التركيب من علامات الأجسام، وخصائص الممكنات[1].

والتركيب ـ عند المتفلسفة ـ يُوجِب الافتقار المانع من كونه واجباً بنفسه[2].

**** واجب الوجود يجب أن يكون بسيطاً عند المتفلسفة:**

التركيب عند المتفلسفة ـ كما مرّ ـ من خصائص الممكنات، فواجب الوجود ـ عندهم ـ يجب أن يكون بسيطاً، وليس بمركّب[3]. . . .

يقول ابن سينا: «فصل في بساطة الواجب»[4]، ثمّ يسترسل بعد مقولته هذه في بيان عدم تركيب الواجب[5].

ومن دلائل بساطته ـ عندهم ـ أنّه واحدٌ، متقدّس عن التجزيء،

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٥٣ ، ١٩٠. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٢٦٧.

(٢)انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٦/ ٣٤٤.

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٠. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٢٤٦، ٨/ ٢٥٠. وكتاب الصفدية له ١/ ٥٠ .وشرح حديث النزول له ص ٦٩.

(٤) النجاة لابن سينا ص ٢٢٧.

(٥) انظر النجاة لابن سينا ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

والتبعّض، والتركيب والتأليف[1].

فالواحد ـ عندهم ـ : هو الذي لا ينقسم، ولا تركيب فيه [2]. إذاً: المتفلسفة الذين أثبتوا واجب الوجود، عمدتهم: أنّ الجسم لا يكون واجباً؛ لأنّه مركّب، والواجب لا يكون مركّباً[3].

والله واجب الوجود لذاته؛ فيمتنع أن يكون أكثر من واحد؛ فهو ليس مُركّباً[4]، وإلا لكان مفتقراً إلى بعض أفراده[5].

«ومعنى الوجود الواجب، يحمل في ذاته البرهان على أنّه يجب أن يكون واحداً»[6].

يقول ابن سينا: «وواجب الوجود واحدٌ، لا كثرة في ذاته بوجه، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرةٌ»[7].

فهو واحدٌ لا يصدر عنه إلا واحد[8].

---

(١) انظر الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/٥٤٦ ـ ٥٥٠.

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٠، ١٢٧. والملل والنحل له ص ٣٧٩، ٤٤٣. وشرح المقاصد للتفتازاني ٤/٣١، ٤٠، ٧٨. وانظر من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ٢/٢٢٩ ـ ٢٣٢. والقاعدة المراكشية ص ٥١. ومنهاج السنة النبوية ٢/١٤٣ ودرء تعارض العقل والنقل ٤/٢٤٦ ـ ٢٤٧، ٦/٥٦، ٧/١٢٢.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٥٠. ومنهاج السنة النبوية له ١/٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٢٦٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ١٦٢.

(٥) انظر كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/٢٨.

(٦) المدينة الفاضلة للفارابي ص ٦. وانظر عيون المسائل له ص ٤ ـ ٥.

(٧) النجاة لابن سينا ص ٣٦٩. وانظر: المصدر نفسه ص ٣٨٣، ٣٩٨. والإشارات والتنبيهات له ٣/١٤٤ ـ ١٤٧. وعبارته: « واجب الوجود واحد»: أخذها عن أرسطو؛ كما جزم بذلك الشهرستاني في الملل والنحل ص ٣٧٦.

(٨) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/١٤٧. وانظر أيضاً الملل والنحل للشهرستاني ص٣٧٩، ٤٤٣. =

« والواحد من كلّ وجهٍ: لا تركيب فيه بوجهٍ من الوجوه»[1].

فـ «لا يجوز أن يكون اثنين بوجهٍ من الوجوه»[2].

وهذا هو معنى التوحيد عندهم: نفي التركيب، والتأليف، والتبعّض، والتجزّئ.

يحكي التفتازاني [3] ذلك عنهم بقوله: «فمرجع التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته، لا غير»[4].

وهم يزعمون أنّ هذا هو عين التنزيه.

يحكي عنهم التفتازاني أيضاً أنّهم ذكروا أنّ من التنزيهات لله تعالى في التوحيد، أنّ: «الواجب لا كثرة فيه؛ لأنّ المركّب ممكن»[5].

فنَفَوْا التركيب عن الله تعالى..

وسيأتي في المطلب التالي ـ بعون الله تعالى ـ كيف بالغ هؤلاء المتفلسفة في نفي الصفات عن الله، باستنادهم إلى نفي التركيب عنه جلّ وعلا..

= وهذه العبارة: «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» : أخذها ابن سينا عن أرسطو، كما جزم بذلك الشهرستاني في الملل والنحل ص ٣٧٩.

(١) الرسالة العرشية لابن سينا ص ٣.

(٢) الرسالة العرشية لابن سينا ص ٣.

(٣) تقدمت ترجمته ١/ ١٦٢.

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني ٣/ ٤٠ . وانظر المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٧٨.

(٥) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٣١.

خلاصة الدليل:

** يتلخص دليل التركيب عند المتفلسفة بالآتي:

١ ـ قسّم المتفلسفةُ الوجودَ إلى واجبٍ، وممكن.

فالوجود عندهم إما واجب وإما ممكن.

٢ ـ أثبت المتفلسفة الممكنات بافتقارها إلى الواجب في الوجود؛ فالممكن عندهم لابُدّ له من واجِب.

٣ ـ أثبت المتفلسفة تركيب الممكن.

فالممكن عندهم مُركّب..

وهذا بَنَوْه على مقدّمتين:

أولاهما: الممكنات لا تخلو من التركيب، والتأليف، والتبعّض، والتجزّئ.

ثانيهما: المُركَّب مفتقرٌ إلى جُزئه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً[1].

٤ ـ خلص المتفلسفة من ذلك كلّه بنتيجةٍ مفادها: أنّ واجب الوجود ليس مُركّباً..

فالمتفلسفة إذاً استدلوا بإمكان الممكنات على أنّ هناك واجباً..

**** وبناءً على هذه الخلاصة، فدليل التركيب عند المتفلسفة يمكن أن يكون هكذا:**

(الوجود ينقسم إلى واجبٍ وممكنٍ.

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٢٠.

فإن كان واجباً، فذاك.

وإن كان ممكناً احتاج إلى مُؤثِّر.

ولابُدّ من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

فليزم إثبات الواجب على التقديرين.

وهذا الواجب غني لا يفتقر إلى غيره، فلا يكون مركّباً؛ لأنّ المركّب مفتقرٌ إلى أجزائه. والتركيب يتنافى مع وجوب وجوده)[1].

---

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/٤٤٧ ـ ٤٥٥. وانظر أيضاً: المواقف في علم الكلام للإيجي ص ٢٦٦ وانظر من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٠٧، ٣/٧٤ ـ ٧٥، ٩٥ ـ ٩٦، ١٣٠، ١٨٧، ٣٣٤ ـ ٣٥١، ٤/٢٤٧، ٦/١٧٩، ٧/٢٣٠، ٣٨٢ ـ ٣٨٣، ٨/١٦٩، ٩/٨، ٢٥٢ وكتاب الصفدية ٢/١١٣، ١٧٧ ـ ١٧٨ والفرقان بين الحق والباطل ص ٩٧، ١٠٩، ١١١. ومجموع الفتاوى ١٦/٤٥٢.

المطلب الثاني

وجه استدلال المتفلسفة بدليل التركيب

على نفي الصفات عن الله تعالى

* تقدّم معنا أنّ المتفلسفة قسّموا الوجود إلى واجب، وممكن. .

وقالوا: الممكن لابُدّ له من واجِب.

الممكن مُركّب؛ لأنّه لا يخلو من التأليف، والتبعّض، والتجزّئ.

المُركَّب مفتقرٌ إلى جُزئه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً[1].

وخلصوا من ذلك كلّه بنتيجةٍ، هي: أنّ واجبَ الوجود ليس مُركّباً[2].

فهم ـ إذاً ـ قد «بَنَوْا أصل دينهم على أنّ الوجود لا بُدّ له من واجِب، وأنّ الواجب يُشترط أن يكون واحداً. ويعنون بالواحد: ما لا صفة له، ولا قَدْر ، ولا يقوم به فعل. وذلك لئلا يُثبتوا له صفة؛ كالعلم، والقدرة، . . .»[3]؛ إذ إثبات الصفات له تعالى يقتضي التركيب ـ بزعمهم.

ومرادهم من نفي التركيب عن الله تعالى ـ كما عُلِم ـ: نفي الصفات عنه جلّ وعلا. . ويسمُّون ذلك بالوحدانيّة. .

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٢٠.

(٢) انظر المصدرين نفسيهما.

(٣) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٧.

* فالوحدانيّة عند المتفلسفة: تعني البساطة، وعدم التركيب...

وقد تقدّم أنّهم يقولون عن الله تعالى: إنّه بسيط[1].

يحكي عنهم الشهرستاني [2] مذهبهم في ذلك، فيقول: «قالوا: واجب الوجود بذاته: لا يجوز أن يكون أجزاء كميّة، ولا أجزاء حدّ: قولاً. ولا أجزاء ذات: فعلاً ووجوداً. وواجب الوجود لن يتصوّر إلا واحداً من كلّ وجه..»[3].

فالجزء الذي يتركّب الشيء منه؛ سواء كان كمّياً يقتضي الانقسام لذاته؛ أمكن فصله عن الكلّ، أو لم يمكن. أو كان حدّياً يقتضي الانحصار في الزمان أو المكان المحدودَيْن. أو كان جزء ذات؛ كاليد، والعين، والوجه.. إلخ: فمُحالٌ عند المتفلسفة أن يكون الله مُركّباً منه[4].

فالمتفلسفة إذًا: جعلوا للذات الإلهيّة ماهيّة بسيطة، مجرّدة عن أيّ شيء يمكن أن يؤدّي إلى تحقّق الوجود الخارجي، أو يجعلها معقوله في الذهن..

وهذا ليس تجنّياً عليهم، بل كتبهم مليئة بذلك، وناضحة بما هو أشدّ من ذلك..

يقول ابن سينا: «من المعلوم الواضح: أنّ التحقيق الذي ينبغي أن يُرجع إليه في أنّ التوحيد، هو الإقرار بالصانع موحّداً، مقدّساً عن الكمّ،

---

(١) تقدّم ص ١١٤.

(٢) تقدّمت ترجمته ١/ ١٤٢.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٠.

(٤) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٧٥، ٨٣، ١٨٧. وضوابط المعرفة لعبد الرحمن الميداني ص ٥٦، ٥٨. وتسهيل المنطق للشيخ عبد الكريم مراد ص ٢٧.

والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والتغيّر، حتى يصير الاعتقاد به أنه: ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجوديّ؛ كمّي أو معنوي. ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم، ولا داخلةً فيه، ولا حيث تصحّ الإشارة إليها أنّها هنا، أو هناك»[1].

فهذه هي الذات البسيطة ـ بزعمهم ـ التي يُريد ابن سينا إثباتها، ولا أدري كيف يتحقّق وجودها، بله كيف يعيها الذهن ويعقلها؛ وهي أشبه بالمعدوم..

لقد ادّعى المتفلسفة ـ كذبوا ـ أنّ الله تعالى لو اتّصف بما ورد به الكتاب والسنّة من صفاته العُلا، لتنافى ذلك مع بساطة ذاته، ولزم من ذلك أن تكون ذاته مُركّبة، وبالتالي مفتقرة إلى أجزائها، والمفتقر إلى أجزائه ليس واجباً.

إذ دلالة إمكان الجسم مبنيّة عندهم على أنّ ما قامت به الصفات يمتنع أن يكون واجباً بنفسه؛ لأنّه مُركّب[2].

فادّعوا زوراً أنّ اتّصافه بصفاته يتنافى مع وجوب وجوده..

فقالوا: «واجب الوجود لذاته واحدٌ من كلّ وجه»[3].

ونَفَوْا جميع صفاته جلّ وعلا، وزعموا أنّ «واجب الوجود: هو الذات دون صفاتها»[4].

---

(١) الرسالة الأضحوية لابن سينا ص ٤٤.

(٢) انظر النبوات لابن تيمية ص ٧٧.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٢٧. وانظر شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٧٨.

(٤) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٢٦٦؛ فقد حكى مذهبهم في ذلك.

وما ورد من صفاته جلّ وعلا، قالوا عنها: هي هو؛ ومرادهم رجوع الصفات كلّها إلى ذات واحدة[1].

يقول الفارابي[2]: «علمه هو قدرته العُظمى»[3].

ويقول أيضاً: «ولا يجوز أن يكون لواجب الوجود لذاته ـ الذي هو تامّ ـ أمرٌ يجعله على صفةٍ لم يكن عليها؛ فإنّه يكون ناقصاً من تلك الجهة فقد عرفت إرادة الواجب لذاته، وأنّها علمه، وهي بعينها عنايته ورضاه»[4].

وكذا سائر صفاته يردّها الفارابي إلى صفة واحدة، ثمّ يردّ تلك الصفة إلى الذات.

وهو ـ أي الفارابي ـ يُقرّر أنّ الصفات ليست زائدة على الذات، أو مستقلّة عنها، بل هي عين الذات[5].

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٢ وشرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الملقّب بالمعلم الثاني. إمام المتفلسفة الدهرية المشّائيّة، ومن أتباع أرسطوطاليس له كفريات ظاهرة؛ منها زعمه أنّ الفيلسوف أكمل من النبيّ. تربّى ابن سينا على كتبه. وصفه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بأنّه من غلاة الفلاسفة وحكم عليه بالضلال والكفر هلك سنة ٣٣٩هـ. (انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٦٠٣ ونزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة للشهرزوري ٢/ ١٣. وانظر من كتب شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى ٢/ ٦٧، ٨٦ .ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٠، ١٥٧، ٥/ ٢٥٠،، ٩/ ٢٦٨. والاستغاثة ص ٣٠٤. ومنهاج السنة النبوية ٥/ ٢٨٢ وشرح العقيدة الأصفهانية ص ١٠٧. وانظر أيضاً: إغاثة اللهفان لابن القيم ٢/ ٣٧٢ ـ ٣٧٣).

(٣) عيون المسائل للفارابي ص ٦.

(٤) التعليقات للفارابي ص ٣٧.

(٥) حكى مذهبه هذا: الدكتور محمود قاسم في كتابه: الفيلسوف المفترى عليه ص ١٠٧.

فجعل - كصنيع أفراد طائفته - الصفات المتنوّعة هي نفس الذات الموصوفة[1].

وهذا هو مذهب المتفلسفة قاطبة.

يقول ابن سينا: «فصلٌ: في تحقيق وحدانيّة الأوّل؛ بأنّ علمه لا يُخالف قدرته، وإرادته، وحياته في المفهوم. بل ذلك كلّه واحدٌ»[2].

فوحدانيّة الله تعالى، ووجوب وجوده عندهم: يقتضي نفي كلّ زائدٍ على الذات؛ فما ورد في الكتاب والسنة من وصفٍ لله تعالى بالعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة.. إلخ:

فكلّه يرجع إلى نفس الذات؛ إذ ليس عندهم صفات زائدة على ذات الواجب تعالى[3].

وهؤلاء قد أنكروا الصفات، ولم يُثبتوا من واجب الوجود إلا الذات. «أما الصفات السبع: فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم، ثمّ العلم يرجع إلى الذات»[4].

يقول ابن سينا: «هو[5] ذات، هو الوجود المحض، والحقّ المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، من غير أن يدلّ بكلّ واحدٍ من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة. بل

---

(١) انظر رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٧. وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة ٢/ ٢٥، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٦.

(٢) النجاة لابن سينا ص ٢٤٩. وانظر المصدر نفسه ٢٤٩ ـ ٢٥١؛ فقد حاول التدليل على هذا الإفك.

(٣) انظر شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٧٨ ـ ٧٩.

(٤) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٠٥.

(٥) يعني الله تبارك وتقدّس..

المفهوم منها عند الحكاية: معنى واحد، وذات واحدة»[1].

فالواجب عند ابن سينا، وعند أمثاله من المتفلسفة ليس له صفة زائدة على ذاته، بل ذاته هي نفس العلم، وعلمه لا يُخالف قدرته، وإرادته لا تُخالف علمه، وحياته لا تُخالف إرادته في المفهوم، بل كلّ هذه الصفات واحد، ولا توجب تلك الصفات كثرةً في ذاته؛ لأنّ واجب الوجود بسيطٌ، وليس مُركَّبًا.

وهذا هو توحيدهم لربّهم ومولاهم جلّ وعلا: أن لا يكون موصوفاً بصفاته العُلا التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله ﷺ؛ لئلا يكون مركَّباً بزعمهم[2].

فالتوحيد عندهم يعني نفي التركيب، وبالتالي نفي الصفات[3].

*** إذاً: الحامل للمتفلسفة على تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا، هو: دليل التركيب...**

وبيان ذلك فيما يأتي:

١ ـ المتفلسفة «جعلوا عمدتهم فيما ينفونه، هو نفي التركيب، واعتمدوا في نفي التركيب على إمكان التركيب، واعتمدوا في ذلك على أنّ المجموع لا يكون واجباً، لافتقاره إلى بعض أفراده»[4].

---

(١) الرسالة الفيروزية لابن سينا ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات ـ ص ٣.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٢٥٠.

(٣) انظر من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ٣٥٣. وكتاب الصفدية ١/ ٨٦، ٢٤٣، ، ٢/ ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٣٨، ٢٤٧، ، ٨/ ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥١، ٩/ ٢٥٦، ٢٦٨، ١٠/ ٦، ١٠، ٩٧، ١٩٦.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٨ وانظر: المصدر نفسه ١/ ١٠٤، ١٢٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٢٥١.

٢ ـ المتفلسفة يُسمّون الموصوف مُركّباً، ويُسمّون الصفات أجزاء[1].

٣ ـ المتفلسفة ينفون اتّصاف الله تعالى بصفاته العُلا لزعمهم أنّها لا تقوم إلا بمُركَّب[2].

٤ ـ المتفلسفة زعموا أنّ قيام الصفات بالله تعالى تركيب، والواجب لا يكون مُركّباً[3].

* وأفضل من رأيته ـ من المخالفين ـ قد بيَّن وجه استدلال المتفلسفة بدليل التركيب على نفي الصفات؛ هو الشهرستاني [4]؛ فقد حكى مذهبهم بلسانهم، ونقل عنهم نقل الخبير بهم؛ فقال: «قالوا: قام الدليل على أنّ واجب الوجود مستغنٍ على الإطلاق من كلّ وجه. فمن أثبت له صفة لذاته أزليّة معنى وحقيقة قائمة بذاته، فقد أبطل الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف جميعاً، وأثبت الاحتياج والفقر في الصفة والموصوف جميعاً. أمّا الصفة: فاحتاجت في وجودها إلى ذات تقوم بها؛ إذ يجب أن تقول: قام العلم بالباري. واستحال أن تقول: قام الذات بالعلم.. فإذاً.. المستغني على الإطلاق: لا يكون إلا واحداً من كلّ وجه ولا كثرة فيه من وجه»[5]، «ولا يشاركه شيء ما؛ صفة كانت أو موصوفاً في

---

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٢.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٣، ٢٤، ٦٩ .ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٣٠٧،، ٥/١٤١، ٣٢٧، ٦/١٨٤ ـ ١٨٥، ٢٩٥ ـ ٢٩٦، ١٠/١٥٨، ١٨٥ ـ ١٨٩ .وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٤٠. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٦٤، ٥٤١، ٣/٢٩٨ ـ ٣٠٥ والنبوات له ص ٧٧.

(٣) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/٦١. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/٢٤٦. وشرح حديث النزول له ص ٦٩.

(٤) تقدمت ترجمته ١/١٤٢.

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٢٠٠.

وجوب الوجود والأزلية»[1].

فالواجب عند المتفلسفة غير متّصف بصفات زائدة على ذاته، بل صفاته هي ذاته، ولو كانت الذات موصوفةً لكانت مُركَّبة، ممكنة، ولم تكن واجبة الوجود.

(١) المصدر نفسه ص ١٨١.

المبحث الثاني

دليل التركيب عند المعتزلة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح دليل التركيب عند المعتزلة.

المطلب الثاني: وجه استدلال المعتزلة بدليل التركيب على نفي الصفات عن الله تعالى..

المبحث الثاني

دليل التركيب عند المعتزلة

تقدّم معنا أنّ للمعتزلة على نفي صفات الله تعالى حُجّتَيْن: حجّة الأعراض، وحجة التركيب[1].

وعرفنا فيما مضى أنّ دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو الحجّة المشهورة عند المعتزلة في نفي الصفات[2].

أمّا حجّة التركيب، أو دليل التركيب: فإنّه أحد مسلكَيْ المعتزلة في تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته.

فنفي التركيب عند المعتزلة: دليلٌ على نفي الصفات[3].

ونفي الصفات عندهم، يُسمّى توحيداً..

والتوحيد هو أشهر أصول المعتزلة الخمسة؛

إذ للمعتزلة أصول خمسة تجمعهم، ولا يُسمّى معتزلياً من لم يقل بها كلها.

وهذه الأصول هي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4].

فمن أتى بهذه الأصول مجتمعة، فهو معتزليّ، ومن أخلّ بأحدها أو

---

(١) انظر ١/ ٣٦٥ من هذه الأطروحة.

(٢) انظر ١/ ٣٤٧ من هذه الأطروحة.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ١٢٣. وشرح حديث النزول له ص١٣.

(٤) انظر: فضل الاعتزال لعبد الجبّار ص٦٤. ومقالات الإسلاميّين لأبي الحسن الأشعري ١/ ٣٣٨.

بعضها حُرِم اسم الاعتزال عندهم.

يقول أبو الحسين الخيّاط[1]: «وبشرٌ كثيرٌ يوافقونا في التوحيد، ويقولون بالجبر[2]. وبشرٌ كثيرٌ يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام[3]. وليس يستحق أحدٌ منهم اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس، فهو معتزليّ»[4].

وهذه الأصول الخمسة مقدّمة عند المعتزلة على النصوص الشرعية، بله حاكمة عليها؛ فما عارضها منها رُدّ..

والذي يهمنّا من هذه الأصول، هو الأصل الأول؛ التوحيد؛ الذي يعني عند أصحابه نفي الصفات.

ومرّ أنّ إثبات الصفات عند المعتزلة يقتضي التركيب..

ويُعلّلون ذلك: بأنّ الموصوف مُركّب. والتركيب من خصائص الأجسام. والأجسام حادِثة. والله ليس جسماً...

ولكي يُفهم دليل التركيب عند المعتزلة، لا بُدّ من شرحه، وبيان وجه استدلالهم به على نفي الصفات عن الله تعالى..

وهذا ما سأفعله ـ إن شاء الله تعالى ـ في المطلبين التاليَيْن..

---

(١) تقدمت ترجمته ١/ ٣٦٢.

(٢) يريد بهم الجهمية.

(٣) يريد بهم الخوارج.

(٤) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد للخيّاط ص١٨٨ـ ١٨٩.

وقد نقل عنهم هذا الحكم: المسعودي في مروج الذهب ٢/ ١٧٤. وأبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميّين ١/ ٣٣٨.

المطلب الأول

شرح دليل التركيب عند المعتزلة

لم يلقَ دليل التركيب ما لاقاه دليل الأعراض وحدوث الأجسام من اهتمام عند المعتزلة..

ويرجع ذلك إلى كون دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو الحجّة المشهورة في نفي الصفات عندهم..

فكُتُبُ المعتزلة لم تُطِل النَّفَس في شرح دليل التركيب، ولم يهتّم أصحابها في الوقوف عنده كثيراً..

لذلك واجهتني بعض الصعوبات في شرحه، وتكّبدتُ بعض المشاقّ في إيضاحه؛ فحاولت تلفيق ما تفرّق، وتجميع ما تشتّت، وتوجيه ما رأيته من صميم الدليل، ليتوافق مع مجموع الكلام، وينسجم مع مسبوكه..

كلّ ذلك رغبةً منّي في إظهار دليل التركيب عند المعتزلة في صورة واضحة..

وهذا استلزم منّي تتبّع المعتزلة في الخطوات التالية:

أولاً ـ تقسيم الوجود إلى قديم، وحادِث عند المعتزلة:

المعتزلة من المتكلّمين..

وطريقة المتكلّمين في تقسيم الوجود إلى قديمٍ، وحادِثٍ معلومة.

يقول عبد الجبار المعتزلي[1] مُعرّفاً القديم، بعد أن ذكر قسمَيْ

---

(١) تقدمت ترجمته ١/١٤٦.

الموجود: «إنّ القديم في أصل اللغة: هو ما تقادم وجوده.. وأما في اصطلاح المتكلّمين: فهو ما لا أول لوجوده. والله تعالى هو الموجود الذي لا أوّل لوجوده، ولذلك وصفناه بالقديم»[1].

فعُلِم أنّ مرادهم بالقديم: الله تعالى.

ثانياً ـ طريقة إثبات القديم عند المعتزلة:

سلك المعتزلة في إثبات القديم ـ تعالى ـ طريقة الاستدلال بالمحدَث على القديم..

ومُلخّص هذه الطريقة:

ـ أنّ الموجودات لا تخلو: إمّا أن تكون قديمة، أو مُحدَثة.

ـ والله تعالى لو لم يكن قديماً، لكان مُحدَثاً؛ لتردّد الموجود بين هذين الوصفين، ولافتقار المُحدَثات إلى صانعٍ قديم..

يقول عبد الجبار المعتزلي: «إنّه تعالى لو لم يكن قديماً، لكان محدَثاً؛ لأنّ الموجود يتردّد بين هذين الوصفَيْن. فإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر لا محالة. فلو كان القديم تعالى مُحدَثاً، لاحتاج إلى مُحدِث، وذلك المُحدِث: إمّا أن يكون قديماً، أو مُحدَثاً. فإن كان مُحدَثاً، كان الكلام في مُحدِثه كالكلام فيه. فإمّا أن ينتهي إلى صانعٍ قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المُحدِثين ومُحدِثي المُحدِثين. وذلك يُوجب أن لا يصحّ وجود شيء من هذه الحوادِث. وقد عُرِف خلافه»[2].

---

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص١٨١. وانظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي للخياط ص٣٦. والشامل في أصول الدين للجويني ص٢٥١.

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص١٨١.

وهكذا لو افتقر القديم إلى مُحدث، للزم التسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المُحدِثين ومُحدِثي المُحدِثين. وهذا لا يصحّ. أو انتهى إلى إثبات صانع قديم، وهو المطلوب[١].

فعُلِمَ أنّ الله هو القديم، وما سواه مُحدَث[٢].

ثالثاً ـ القِدَم أخصّ وصفٍ لله تعالى عند المعتزلة..

أخصّ وصف الربّ عند المعتزلة، هو القِدَم.

وهذا الاعتقاد يعمّ طائفة المعتزلة جميعها..

يقول الشهرستاني[٣]: «والذي يعمّ طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأنّ الله تعالى قديم، والقِدَم أخصّ وصف ذاته»[٤].

ويُفهم من قول المعتزلة: أخصّ وصفِ الربِ القِدَمُ: نفي قِدَم ما سواه.

فالله هو القديم وحده، وما سواه فهو مُحدَث[٥].

ففُهِمَ ـ في الظاهر ـ أنّ مرادهم نفي وجود ذوات مع الله في الأزل.

ولكن ليس هذا مُرادهم الحقيقيّ، بل يُريدون نفي صفاته جلّ وعلا؛ فمن أثبت له صفةً قديمة، فقد جعل له شريكاً يُماثله في القِدَم ـ

---

(١) انظر المصدر نفسه.

(٢) انظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي للخياط ص ٣٦. والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص١٦٩.

(٣) تقدمت ترجمته ١/١٤٢.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ص٤٣ـ ٤٤. وانظر الشامل في أصول الدين للجويني ص٢٥١ـ ٢٥٢.

(٥) انظر: الانتصار والردّ على ابن االراوندي للخياط ص٣٦. والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص١٦٩.

بزعمهم.

وهذا الكلام ليس موضعه هاهنا، بل في المطلب التالي بإذن الله..

رابعاً ـ قولنا عن الله تعالى: إنّه واحدٌ؛ يعني عند المعتزلة أنّه قديمٌ:

ينفي المعتزلة «الثاني» عن الله عزّ وجل[1].

ويُسمّون هذا إثباتاً لوحدانيّته جلّ وعلا..

ومُرادهم بالوحدانيّة: إثبات اختصاص الربّ تبارك وتعالى بصفةٍ لا يُشارِكه فيها غيره، وهذه الصفة هي: القِدَم..

فإذا قالوا: الله تعالى واحدٌ، لا ثاني له يُشاركه في أخصّ وصفٍ له، فمُرادهم أنّه جلّ وعلا قديم..

يقول عبد الجبار المعتزلي: «اعلم أنّ الواحد قد يُستعمل في الشيء، ويُراد به أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض؛ على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنّه جزء واحد، وفي جزء من السواد والبياض أنّه واحد.

وقد يُستعمل ويُراد به أنّه يختصّ بصفةٍ لا يُشاركه فيها غيره؛ كما يُقال: فلانٌ واحدُ زمانه.

وغَرَضُنَا إذا وصفنا الله تعالى بأنّه واحدٌ: إنما هو القسم الثاني؛ لأنّ مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وإن كان كذلك؛ لأنّ غيره يُشاركه فيه. إذا ثبت هذا، فالمخالف في المسألة لا يخلو؛ إمّا أن يقول: إنّ مع الله قديماً ثانياً يُشاركه في صفاته. ولا قائل بهذا يقول..»[2].

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص١٨١.

(٢) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٢٧٧ـ ٢٧٨.

ونفي وجود قديم ثانٍ يقتضي أنّ القِدَم أخصّ وصف لله؛ إذ لا يُشاركه في هذه الصفة غيره..

وهذا يعني أنّ معنى الواحد ـ عند المعتزلة ـ: القديم[1]؛ إذ القدم أخصّ وصفٍ لله تعالى ـ عندهم ـ كما تقدّم.

خامساً ـ القديم لا يتعدّد عند المعتزلة:

تقدّم أنّ القديم واحدٌ عند المعتزلة، بل إنّ معنى الواحد: القديم ـ كما مرّ.

وتعدّد القديم لا يجوز عند المعتزلة، بل القول بتعدّد القدماء كفرٌ بإجماعهم[2].

وليس المراد الحقيقيّ عند المعتزلة من نفي تعدّد القدماء: نفيَ تعدّد الذوات، بل المراد نفيَ تَعدّد الصفات؛

فمن أثبت لله تعالى صفةً قديمة، فقد جعل له شريكاً يُماثله في القِدَم ـ بزعمهم.

وعلى هذا: فالواحد عند المعتزلة: غير مُركّب، بل هو بسيطٌ لا يتعدّد، فلا صفة له ـ بزعمهم.

وهذا سيتّضح في المطلب التالي بعون الله.

خلاصة الدليل[3]:

يتلخّص دليل التركيب عند المعتزلة بالآتي:

---

(١) انظر المصدر نفسه.

(٢) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي ص٢٧٨. وشرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٤٠.

(٣) ملاحظة: سيتضّح دليل التركيب عند المعتزلة أكثر في المطلب الثاني بإذن الله؛ عند توجيه اعتمادهم عليه في تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

(١) ـ الوجود ينقسم إلى قديمٍ، ومُحدَث عند المعتزلة.

(٢) ـ الله تعالى هو المُراد بالقديم عند المعتزلة.

(٣) ـ القِدَم أخصّ وصفٍ لله تعالى عند المعتزلة.

(٤) ـ القديم واحدٌ لا يتعدّد عند المعتزلة.

(٥) ـ تعدّد الصفات يُنافي التوحيد، وهو تركيبٌ عند المعتزلة.

فالمعتزلة إذاً استدلوا بحدوث الأجسام على الصانع القديم؛ إذ الأجسام مُحدَثة، والمحدَث لا بُدّ له من مُحدِث.

وبناءً على ذلك: فدليل التركيب عند المعتزلة يمكن أن يكون هكذا:

الوجود ينقسم إلى قديم ومُحدَثٍ.

فإن كان قديماً، فذاك.

وإن كان مُحدَثاً احتاج إلى فاعلٍ.

ولا بُدّ من الانتهاء إلى القديم، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

فلزم إثبات القديم على التقديرين.

وهذا القديم واحدٌ لا يتعدّد.

والتعدّد يتنافى مع قِدَمه.

فلو تعدّد لكان مُركّباً.

والتركيب من خصائص الجسم.

والله ليس جسماً[١].

---

(١) انظر: الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية ص٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٣٠١، ٨/١٦٩.

المطلب الثاني

توجيه استدلال المعتزلة

بدليل التركيب

على نفي صفات الله تعالى

علمنا ممّا سبق أنّ المعتزلة قسّموا الوجود إلى قديمٍ وحادِث..

فالقديم عندهم: هو الله تعالى، والحادِث: هو ما سواه..

وقد اعتبروا القِدَم أخصَّ وصفٍ لله تعالى..

واشترطوا في القديم أن يكون واحداً؛ بل زعموا أنّ القديم، والواحد اسمان لمعنى واحد..

فالواحد عندهم هو: الوصف الذي يختصّ بالله، ولا يُشاركه فيه غيره..

وهذا المعنى ينطبق على وصف القِدَم عندهم..

فالقديم واحد لا يتعدّد..

وإن تعدَّد صار مُركَّباً..

والقديم لا يكون مُركَّباً..

و« مقصود المعتزلة من قولهم: إنّ أخصَّ وصفِ الربّ القِدَمُ: أن لا يُثبتوا له صفة قديمةً؛ لامتناع المشاركة في أخصّ وصفه»[1].

---

(١) الاستغاثة لابن تيمية ص١٥٧. وانظر: الملل والنحل للشهرستاني ص٤٤ـ ٤٥. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٣٧٧.

فالله تعالى عندهم «لا يستحقّ هذه الصفات لمعانٍ أصلاً، والبتّة»[1].

وقد زعم المعتزلة أنّ إثبات الصفات لله تعالى، يلزم منه إثبات قدماء مع الله[2]؛ فلو كان لله ـ تعالى ـ صفات قديمة، لكان القديم ـ بزعمهم ـ أكثر من واحد[3]، ولو شاركت الصفة ـ عندهم ـ الموصوف في القدم، لكانت مثله[4].

أي: لو أنّ الصفات شاركته في القِدَم الذي هو أخصّ وصفه جلّ وعلا، لشاركته في الإلهيّة؛ فكانت آلهة مثله بزعمهم[5].

فـ« القِدَم أخصّ أوصاف الإله، والكاشف عن حقيقته. فلو اشتركت الصفات فيه، لكانت آلهة»[6].

و« بالقِدَم يُعرف تميّزه ـ تعالى ـ عن غيره، فلو شاركته الصفات في القِدَم، لشاركته في الإلهيّة؛ فيلزم من القول بها، القول بالإلهيّة»[7].

يحكي التفتازاني[8] مذهبهم في ذلك، فيقول ـ بعد أن نقل إنكار المعتزلة لإثبات صفات أزليّة قديمة قائمة بذات الله تعالى: « . . وإن كانت قديمة: فقد شاركت الذات في القِدَم والوجوب بالذات ونفي الأوليّة.

---

(١) شرح الفرذاذي على شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي مخطوط ـ لوحة رقم٤٨.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٤٨٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٣٦. والرسالة التدمريّة له ص ١١٧.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٠. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٢٧ـ ٢٢٨.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٤٦.

(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص٤٥: فقد نقل عنهم ذلك وهو يحكي معتقدهم.

(٦) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٨٣؛ فقد نقل مذهب المعتزلة في ذلك.

(٧) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٨٣؛ فقد نقل مذهب المعتزلة في ذلك.

(٨) تقدمت ترجمته ١/ ١٦٢.

فهي آلهة أخرى؛ فإنّ القِدَم أخصّ وصف القديم، والاشتراك في الأخصّ يُوجب الاشتراك في الأعَمّ»[1].

وتفسير قولهم هذا: أنّ الشيء إذا كانت له صفات بعد كونه ذاتاً، وكانت تلك الصفات قديمة ـ وقد عُرِف أنّ الذات قديمة، فإثبات هذه الصفات القديمة للذات القديمة يؤدّي إلى تعدّد القديم ـ بزعمهم.

ويُطبّقون هذا على الله تعالى، فيقولون: قد عُرِف أنّ القِدَم أخصّ وصفٍ للألوهيّة. فمن أثبت الصفات، فإنّما أثبت تعدّد الإله. وتعدّد الإله باطلٌ: أي لو شاركته الصفات في القِدَم لشاركته في الألوهيّة..

وبناءً على هذا: فقد سمَّى المعتزلة من أثبت لله تعالى صفةً قديمة: مُمثّلاً؛ لأنّ القِدَم هو أخصّ وصف الإله عندهم ـ كما تقدّم؛ «فمن أثبت لله صفةً قديمةً، فقد أثبت له مِثلاً قديماً، فيُسمّونه مُمثّلاً بهذا الاعتبار»[2].

وإثبات صفة قديمة، يجعل القديم ـ عند المعتزلة ـ أكثرَ من واحد؛ أي يكون مُركّباً؛ فـ« لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته، لكانت حقيقة الإلهيّة مُركّبة من تلك الذات والصفات»[3].

والتركيب يستلزم الافتقار، ويدلّ على الحدوث بزعمهم[4].

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/١٩٩. وانظر المصدر نفسه أيضاً ٤/٢٤٥.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص١١٧. وانظر درء تعارض العقل والنقل له ٥/٤٦.

(٣) شرح المقاصد للتفتازاني ٤/٨٣؛ فقد نقل مذهب المعتزلة في ذلك. وانظر أيضاً شرح الفرذاذي على شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ـ مخطوط ـ لوحة رقم ٣٩؛ فقد اتّهم الشارح الأشعريّة أنّهم يُثبتون مع الله تعالى قدماء كثيرين.

(٤) انظر المصدر نفسه.

وهذا مُشابهٌ لمعتقد المتفلسفة في الواجب والممكن؛ أنّ الممكن مُركّب مفتقرٌ إلى أجزائه، والواجب لا يكون كذلك.

وقد تفطّن لهذا التشابه، كلّ من الشهرستاني[1]، والغزالي[2]؛ فسجّلاه في كتبهم..

يقول الشهرستاني: «وقالت الفلاسفة: واجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون أجزاء كمية، ولا أجزاء حدّ قولاً، ولا أجزاء ذات فعلاً ووجوداً. وواجب الوجود لن يُتصوّر إلا واحداً من كلّ وجه؛ فلا يتصوّر ولا يتحقّق موجودان كلّ واحد منهما واجب بذاته..

ووافقهم المعتزلة على ذلك، غير أنّهم مختلفون في التفصيل»[3].

وبنحو قوله قال الغزالي[4].

واختلاف المتفلسفة والمعتزلة في التفصيل قد وَضُح بحمد الله؛

فأولئك زعموا أنّ الواجب لا يتبعّض ولا يتجزّأ؛ لأنّ ذلك تركيب، وهو من خصائص الممكن.

وهؤلاء زعموا أنّ القديم لا يتعدّد؛ لأنّ تعدّده تركيب، وهو من خصائص المحُدَث..

وعلى هذه المزاعم بنت كلتا الطائفتين معتقدهم في صفات الله تعالى..

***المعتزلة وافقوا المتفلسفة أيضاً على تسمية تعطيل الله تعالى عن**

---

(١) تقدمت ترجمته ١/ ١٤٢.

(٢) تقدمت ترجمته ١/ ١٥٦.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٠ ـ ٩١.

(٤) انظر المنقذ من الضلال للغزالي ص ١٠٧.

صفاته توحيداً:

تقدّم أنّ المتفلسفة سمّوا نفي الصفات توحيداً[1].

وقد أشبه المعتزلةُ المتفلسفةَ في ذلك أيضاً؛ فسمّوا تعطيل الله تبارك وتعالى عن صفاته العُلا توحيداً..

فالتوحيد عند المعتزلة: «هو نفي الصفات نفياً يستلزم التعطيل والإشراك»[2].

و«التوحيد»: هو أحد أصول المعتزلة، بل الأصل الأول الأشهر من أصولهم الخمسة التي يدور عليها معتقدهم ككلّ؛ فهو لبّ مذهبهم، وأسُّ نحلتهم..

وهم يُسمّون أنفسهم أهلَ التوحيد[3]، وكان الأجدر بهم أن يُسمّوا أنفسهم: أهلَ التعطيل.

---

(١) تقدّم ذلك ص ١١٩ من هذا الجزء.

(٢)مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/ ٤٩٣. وانظر من كتب ابن تيمية أيضاً: المصدر نفسه ٨/ ٢٥٨، ١١/ ٤٨٤، ١٤/ ١٨١. والاستقامة ٢/ ٢١٦ والفتاوى المصرية ٥/ ٨٥، ٦/ ٥٥٩، ٦٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٤٩، ٨/ ١٥٦ والفتاوى العراقية ص ٢٦٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٤٣ والفرقان بين الحق والباطل ص ٦٥ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ١٣٢. والرسالة التدمرية ص ١١٨. ومقدمة في أصول التفسير ص ١٠٩.

(٣) انظر: الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد للخياط ص ١٢٨. ونقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ١٣٢. وابن التومرت خير شاهد على ذلك؛ فقد كان على مذهب المعتزلة في نفي الصفات، ولقّب أصحابه بالموحّدين. (انظر من كتب ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٣. ومجموع الفتاوى ١١/ ٤٨٥ ـ ٤٩١ ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٠ ومقدمة في أصول التفسير ص ١٠٩. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ١/ ٤٦٥ ـ ٤٧٥، ٤٧٨ ـ ٤٨٧).

* وقد عُرِف سرّ تسمية المعتزلة تعطيلَ الصفات توحيداً؛ وهو نفي تعدّد القديم.

وتوضيح ذلك مرّ سابقاً، وأذكره هنا مختصراً؛ وهو: أنّ القديم لو اتّصف بالصفات، لكان معه قدماء منذ الأزل ـ على حدّ زعم المعتزلة، فوحّدوه بنفي الصفات عنه.

فنفي الصفات «هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقِدَم» كما زعم عبد الجبّار المعتزلي [1] في كتابه المغني [2].

* وأوّل من عُرِف عنه تعطيل الصفات لئلا يتعدّد القديم ـ من المعتزلة: واصل بن عطاء الغزّال [3] الذي كان يقول: «من أثبت معنىً وصفةً قديمة، فقد أثبت إلهين» [4].

ولكنّ مقالته هذه لم تكن نضيجة في بدئها عند المعتزلة ـ على حدّ قول الشهرستاني، لكنّهم ـ أعني المعتزلة ـ بعد مطالعة كتب الفلاسفة الأقدمين، واحتكاكهم بالمتفلسفة المعاصرين لهم، تبلورت فكرة تعطيل الصفات خشية تعدّد القدماء ـ على حدّ زعم أصحابها ـ وأُلبست ثوباً جديداً، أُطلق عليه اسم «التوحيد» [5].

ونفي الصفات، مع تنوّع العبارات في النفي: ممّا يجمع فرق المعتزلة جميعها . . .

---

(١) تقدّمت ترجمته ١/ ١٤٦.

(٢) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار المعتزلي ٤/ ٣٤١.

(٣) تقدّمت ترجمته ١/ ٣٦٥.

(٤) نقل ذلك عنه الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٦.

(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٦ ـ ٤٧.

فممّا يجمعها: «نفيها كُلّها عن الله عزّ وجلّ صفاته الأزليّة، وقولها بأنّه ليس لله علمٌ، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزليّة. وزادوا على هذا بقولهم: إنّ الله تعالى لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفةٌ»[1].

وعلّلوا هذا النفي بقولهم: «لو شاركته الصفات في القِدَم الذي هو أخصّ الوصف، لشاركته في الإلهيّة»[2].

*** أمّا موقفهم التفصيليّ من صفات الله تعالى [3]، فهو على النحو التالي:**

١ـ يُرجع أبو الهذيل العلاف [4] جميع الصفات إلى صفة العلم والقدرة والحياة.

ولكن هذه الثلاث: إمّا أن تكون عين الذات، أو غيرها.

ولا يمكن أن تكون غير الذات ـ بزعمه؛ لأنّ ذلك يلزم منه التعددّ والكثرة في القدماء فلم يبق إلا أن تكون عين الذات على حدّ قوله..

لذلك نراه يقول: الله تعالى عالمٌ بعلمٍ هو: هو. قادرٌ بقدرة هي:

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤.
وقول البغدادي هذا، هو مآل أقوال الفرق كلّها في الصفات.

(٢)حكى عنهم هذا القول: الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٥.

(٣) انظر تفصيل ذلك في الكتب التالية: الانتصاروالردّ على ابن الراوندي الملحد للخياط المعتزلي ص ١٠٨، ١٢٨، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٨٥، ١٨٧. والمغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار المعتزلي ٤/ ١٢٩. ومقالات الإسلاميّين لأبي الحسن الأشعريّ ١/ ٢٢٧، ٢٥٤، ٣٢٥. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤، ١٢٢ـ ١٢٣، ١٢٧. ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٩٢ ـ ١٩٤. والملل والنحل له ص ٤٤ ـ ٤٥، ٤٩ ـ ٥٠.

(٤) تقدّمت ترجمته ١/ ٣٤٨.

هو. حيّ بحياة هي: هو[1]:

أي أنّ علمه ذاته، وقدرته ذاته، وحياته ذاته [2]ـ سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

٢ ـ أمّا واصل بن عطاء الغزّال [3] رأس المعتزلة: فقد كان يُصرّح بنفي الصفات كلّها، ويرى أنّ إثباتها شركٌ.

وقوله الذي تقدّم [4]: «من أثبت معنى وصفةً قديمة، فقد أثبت إلهين»[5]: شاهد على تعطيله الصفات؛ لأنّ إثباتها في نظره يؤدّي إلى الشرك.

وقد تبعه على هذا التعطيل الصريح فرقته[6].

ووافقه على هذا النفي البواح: أبو الحسين الخياط [7] الذي قال: «... فسد أيضاً أن يكون عالماً بعلمٍ قديم؛ لفساد قِدَم الاثنين»[8]، وعبد الجبّار المعتزلي [9] الذي جزم بأنّ نفي الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله تعالى بالقِدَم [10]. والله تعالى عند هؤلاء ليس له علمٌ،

---

(١) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار المعتزلي ٤/ ١٢٩.

(٢) انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٣) تقدمت ترجمته ١/ ٣٦٥.

(٤) تقدّم ص ٣٦٥ من الجزء الأوّل.

(٥) نقله الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٦.

(٦) الواصليّة.

(٧) تقدمت ترجمته ١/ ٣٦٢.

(٨) الانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط ص ١٧١.

(٩) تقدّمت ترجمته ١/ ١٤٦.

(١٠) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار ٤/ ١٢٩. وانظر أيضاً: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٦.

ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولابصر، ولا صفة أزليّة.

٣ ـ طائفة من المعتزلة [١] قالت: إنّ الله عالم بذاته، أو لذاته. قادر بذاته، أو لذاته حيّ بذاته، أو لذاته. وأحياناً يضعون بدل «ذاته»: «نفسه» والمؤدّى واحد؛ فتصير هكذا: عالمٌ بنفسه، أو لنفسه.. إلخ[٢].

وبملاحظة القول الثالث، والقول الأول، نجد أنّ «الفرق بين قول القائل: عالمٌ بذاته لا بعلم [٣]، وبين قول القائل: عالمٌ بعلمٍ هو ذاته[٤]: أنّ الأول نفيُ الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات»[٥].

وفي كلا القولين تعطيل للباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

* ولا خلاف بين الأقوال الثلاثة؛ لوحدة مؤدّاها، وتطابق نتيجتها؛ فالثلاثة نتيجتها نفي الصفات عن الله تعالى، وتعطيله جلّ وعلا عن أن يُوصف بما وصف به نفسه، أو وصفته به رسله..

* والمعتزلة في هذه الأقوال يستندون إلى دليل التركيب ـ كما تقدّم؛ إذ اتّصاف الله تعالى بصفاته، يستلزم عند المعتزلة مُشاركته له ـ جلّ وعلا في القِدَم الذي هو أخصّ وصفه تباركت أسماؤه، وتقدّست صفاته، ولو شاركته الصفات في القِدَم لشاركته في الإلهية بزعمهم.

** وبعد: فهذا هو دليل التركيب عند المتفلسفة، والمعتزلة.

---

(١) منهم أبو علي الجبائي، وهشام الفوطي، وغيرهما.

(٢) انظر: الانتصار للخياط ص ١٠٨، ١٦٧، ١٨٧. وشرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٧٠.

(٣) وهو القول الثالث.

(٤) وهو القول الأول.

(٥) الملل والنحل للشهرستاني ص ٥٠.

وقد تبيّن كيف استدلّت به هاتان الفرقتان على تعطيل الربّ جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

وقد أثاروا بعض الشبهات - وهي ليست في ذهن المؤمن الموحِّد شبهات -، التي بَنَوْها على شفا جُرُفٍ هارٍ، إلا أنّ هذه الشبهات انهارت بهم بسبب ردود شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عليها..

وهذه الردود ستأتي مفصّلةً - بعون الله تعالى - في الفصل التالي.

الفصل الثاني

نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لدليل التركيب

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية على دليل التركيب بمجمله.

المبحث الثاني:مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية لنصّ دليل التركيب.

المبحث الثالث: ردود شيخ الإسلام التفصيليّة على بعض الشبهات التي أثارها أصحاب دليل التركيب.

الفصل الثاني
نقض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله
لدليل التركيب

يُعدّ هذا الدليل ـ دليل التركيب ـ شبهةَ المتفلسفة الخالصة في نفي الصفات، وأحد مسلكَيْ المعتزلة في تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

*** فهو إذاً شبهة فلسفيّة، معتزليّة..**

«فإنّ المعتزلة يجعلون أخصّ وصفه [1] القديم، ويُثبتون حدوث ما سواه. والفلاسفة يجعلون أخصّ وصفه وجوب وجوده بنفسه، وإمكان ما سواه؛ فإنّهم لا يُقرّون بالحدوث عن عدم، ويجعلون «التركيب» الذي ذكروه موجباً للافتقار، المانع من كونه واجباً بنفسه»[2].

فهذه هي حُجّة التركيب بمجملها؛ سواءٌ أخذ بها المتفلسفة، أم المعتزلة؛

فالمتفلسفة ينفون الصفات لئلا يتبعّض الواجب؛ أو يتكثّر، أو يتجزّأ؛ فيكون مركّباً، والتركيب من خصائص الممكن.

والمعتزلة ينفون الصفات لئلا يتعدّد القديم؛ فيكون مركّباً، والتركيب من خصائص المحدَثات.

فكلتا الطائفتين عطّلوا الباري جلّ وعلا عن الاتّصاف بصفاته العُلا

---

(١) أي وصف الربّ تبارك وتعالى.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٤.

التي وصف بها نفسه، ووصفته بها رسله؛ فردُّوا النصوص الشرعيّة، مستندين إلى حُجّتهم الكلاميّة في نفي التركيب عن الله تبارك وتقدّس.

وشيخ الإسلام رحمه الله تعالى عمل على هدم هذا الدليل، واجتثاثه من جذوره.. وباجتثاث الجذور يبطل عمل الفروع؛

لذا كان التركيز على هدم القواعد والأسس التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، هدماً للمذهب ككلّ، ونقضاً له من أساسه، ورداً له برمّته..

وبناءً على هذا: كان في نقض شيخ الإسلام رحمه الله لقواعد المبتدعة، هدماً لمذهبهم؛ كالشجرة عندما تُقطع جذورها، تنعدم الحياة في فروعها وأغصانها..

ومن هنا جاءت ردود شيخ الإسلام على دليل التركيب هادمةً لما بناه عليه أصحابه من معتقدات في صفات الله تبارك وتعالى.

وقد كانت هذه الردود متنوّعةً، ما بين ردٍّ على الدليل بمجمله، ومناقشة لنصّه، وردود مفصّلة على بعض الشبهات التي أثارها أصحابه..

وهذه الردود تتّضح في المباحث التالية ـ بعون الله تعالى.

المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من دليل التركيب بمجمله

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: لفظ التركيب من الألفاظ المجملة.

المطلب الثاني: طعن بعض المبتدعة في دليل التركيب.

المبحث الأول

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

من دليل التركيب

بمجمله

لا يكاد يختلف موقف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من دليل التركيب عن موقفه من الدليلَيْن الآخَرَيْن؛ دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل الاختصاص..

فهو رحمه الله يرى أن هذا الدليل ـ أعنى دليل التركيب ـ من الطرق المبتدعة المخالفة للطرق الشرعية[1]، مثله في ذلك مثل دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وشبيهه دليل الاختصاص.

فهى أدّلة مبتدعة لم يبعث الله بها رسله، ولم ينزل بها كتبه..

* وقد تقدّم كلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ الطويل في التدليل على بدعيّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام[2].

* وكلامه ـ رحمه االله في بدعيّة دليل الأعراض وحدوث الأجسام: كلامٌ عامّ يصلح لنقد دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وشبيهه دليل الاختصاص، ويصلح أيضاً لنقض دليل التركيب؛

**** إذ يجمع هذه الأدلة كلَّها أمور، منها:**

١ ـ أسماء هذه الأدلة كلّها؛ الأعراض، الاختصاص، التركيب: من

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٣٣٣.

(٢) انظر ٢/ ٢١٣ من هذه الأطروحة.

الألفاظ المجملة التي تشتمل على ما هو حقّ، وتشتمل على ما هو باطل.

فهذه الألفاظ: ـ الأعراض، الاختصاص، التركيب ـ فيها من الاشتباه ما يجعلها غير صالحة للاستدلال بها على تعطيل الباري جلّ وعلا عن الاتصاف بصفاته تبارك وتعالى..

٢ ـ كون هذه الأدلّة تشتمل على أمور مشتبهة تنازع فيها المبتدعة أنفسُهم، وأمورٍ خفيّة لم يُدركوها أيضاً..

لذلك ظهر تناقضهم، حين طعن كلّ فريق في أدلة الفريق الآخر، وبيَّن كلّ فريق تناقض الفريق الآخر واضطرابه ..

* وبيان هذه الأمور يستدعي تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين..

المطلب الأول

لفظ التركيب من الألفاظ المجملة

لفظ التركيب من الألفاظ المجملة..

والإجمال الذي فيه، هو الذي أوقع أصحابه في التخبّط والاضطراب.

وقد عُرِف ـ فيما سبق ـ أنّ الألفاظ المجملة ألفاظٌ بدعيّة، لا أصل لها في الكتاب والسنّة[1].

وعُدِم أيضاً أنّ المبتدعة نفاة الصفات إذا أرادوا نفي شيءٍ ممّا أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ؛ من الصفات العُلا، فإنّهم يُعبّرون بالألفاظ المجملة عن مقصودهم، ليتوهّم من لا يعرف مُرادهم أن قصدهم تنزيه الربّ وتوحيده[2].

والمُلاحظ على المبتدعة؛ أصحاب الألفاظ المجملة أنّهم يسوقون لألفاظهم معانٍ لم يأت بها الكتاب، ولم تأت بها السنّة، بل ولم ترد في لغة العرب أيضاً؛ فيردّون بهذه المعاني المعنى الحقّ الذي جاء به الكتاب والسنّة، أو الذي ورد في لغة العرب[3].

أمّا سلف هذه الأمّة رحمهم الله: فموقفهم من هذه الألفاظ المجملة واضحٌ بحمد الله، كما تقدّم بيانه[4]:

---

(١) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠.

(٢) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠.

(٣) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠.

(٤) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠.

فإنّهم يمنعون من إطلاق الألفاظ المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحقّ بالباطل، ولما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة[1].

وهم ـ رضوان الله تعالى عنهم ـ يُراعون لفظ القرآن والحديث فيما يُثبتونه أو ينفونه عن ربّهم جلّ وعلا من الصفات والأفعال؛ فلا يأتون بلفظٍ مُحدَثٍ مبتدَع[2].

أمّا من أتى بلفظٍ مُجملٍ يحتمل حقّاً وباطلاً: فإنهم ـ أي السلف رحمهم الله ـ ينسبونه إلى البدعة[3].

وموقفهم من اللفظ الذي أتى به: أنّهم لا يجوّزون لأحدٍ أن يُوافق من نفاه أو أثبته في نفيه أو إثباته حتّى يستفسر عن مُراده، فإن أراد به معنى يُوافق خبر الرسول ﷺ، أقرّ به، وإلا ردّه على صاحبه[4].

وهذا يُعرف عندهم بالاستفصال.

وقد تقدّم هذا كلّه مفصّلاً.

ولفظ «التركيب»، «المُركّب»: أحد هذه الألفاظ التي تحتمل حقّاً وباطلاً.

فلا نُقرّ من أثبته حتى نستفسر عن مراده.

وكذا لا نُوافق من نفاه حتى يُوضّح لنا مقصوده.

فنسلك مع المبتدع صاحب هذا اللفظ المجمل مسلك الاستفصال..

---

(١) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٢) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٣) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٤) تقدم بيان ذلك انظر: ٢/ ٢٨١.

ويكون الاستفصال بالرجوع إلى معنى اللفظ المجمل، وتبيان الحقّ الذي فيه، ونبذ الباطل..

فالملاحظ أنّ «لفظ المُركّب في أصل اللغة: اسم مفعول لقول القائل: ركَّبْتُه فهو مُركَّب؛ كما تقول: فرّقته فهو مفرّق، وجمّعته فهو مجمّع، وألّفته فهو مؤلّف، وحرّكته فهو محرّك.

قال الله تعالى: ﴿**فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ**﴾[1]. يُقال: ركّبتُ الباب في موضعه.

هذا هو المُركّب في اللغة»[2].

ومعناه: ما ركّبه غيره.

فهذا هو المعنى الأوّل.

المعنى الثاني للمُركّب: ـ وهو قريب من هذا المعنى ـ «ما كان مفترقاً، فركبه غيره؛ كما تُركّب المصنوعات من: الأطعمة، والثياب، والأبنية، ونحو ذلك من أجزائها المفترقة»[3].

وهذان المعنَيَان لا يجوز وصف الله تعالى بهما، فـ «الله تعالى أجلّ وأعظم من أن يُوصف بذلك، بل من مخلوقاته ما لا يُوصف بذلك.

---

(١) الآية ٨ من سورة الإنفطار.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٤٠٣. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠. وكتاب الصفدية له ١/١٠٥. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٤. والرسالة الأكمليّة له ص٢٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/١٤٥. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠، ٣/٤٠٣. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٧. وكتاب الصفدية له ١/١٠٥. والرسالة الأكملية له ص ٢٩.

ومن قال ذلك، فكُفْرُهُ وبطلان قوله واضحٌ»[1].

فمن زعم أنّ الربّ سبحانه وتعالى ركَّبه غيره، فقوله معلومٌ فساده بضرورة العقل، بل قوله من أظهر الأمور فساداً، وهو من أكفر النّاس وأضلّهم[2].

وهذا التركيب لم يعتقده في الله تعالى «أحدٌ من الطوائف المشهورة في الأمّة، بل أكثر العقلاء: عندهم أنّ مخلوقات الربّ ليست مُركّبة هذا التركيب»[3].

وإذا «سمَّى المُسمِّي هذا تركيباً، كان هذا اصطلاحاً له، ليس هو المفهوم من لفظ المُركّب»[4].

المعنى الثالث للمُركّب: قد يُطلق «المُركّب» «على ما له أبعاض مختلفة؛ كأعضاء الإنسان وأخلاطه، وإن كان خُلق كذلك مجتمعاً، لكنّه يقبل التفريق والانفصال والانقسام. والله مقدّس عن ذلك»[5].

المعنى الرابع للمُركّب: قد يُطلق المركّب «على ما يقبل التفريق والانفصال، وإن كان شيئاً بسيطاً كالماء. والله مُقدّس عن ذلك»[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٥. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠، ٣/ ٤٠٣. وكتاب الصفدية له ٢/ ٦٢. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٤، ١٦٧، ٢١١. والرسالة الأكمليّة له ص٢٩.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٥.

(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص٧٥.

(٤) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٦٤.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٥، ١٤٦. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠، ٣/ ٤٠٣. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٦. والرسالة الأكملية له ص ٢٩.

(٦) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٦. وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٨٠، ٣/ ٤٠٣. والرسالة الأكمليّة له ص٢٩. وكتاب الصفدية له ٢/ ٦٢. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٤، ١٦٧، ٢١١.

فمن «زعم أنّ الربّ مُركّب مؤلّف؛ بمعنى أنّه يقبل التفريق والانقسام والتجزئة، فهذا من أكفر الناس وأجهلهم، وقوله شرّ من الذين يقولون: إنّ لله ولداً؛ بمعنى أنّه انفصل منه جزءٌ، فصار ولداً له»[١].

فالمعنيان الثالث والرابع لا يجوز إطلاقهما على الله تبارك وتعالى، وإطلاقهما باطلٌ شرعاً وعقلاً؛ فإنّ هذا يُنافي كونه صَمَداً، «وسواءٌ أريد بذلك أنّه كانت الأجزاء متفرقة، ثمّ اجتمعت؛ أو قيل: إنّها لم تزل مجتمعةً، لكن يمكن انفصال بعضها عن بعض؛ كما في بدن الإنسان وغيره من الأجسام، فإنّ الإنسان وإن كان لم يزل مجتمع الأعضاء، لكن يمكن أن يفرّق بين بعضه من بعض، والله سبحانه منزّه عن ذلك»[٢].

فعُلِم إذاً أنّ المعاني الأربعة للمُركّب:

- ما ركّبه غيره.
- ما كان مفترقاً، فركّبه غيره.
- ما خُلِق مجتمعاً، إلا أنّ له أبعاض مختلفة قابلة للانقسام والتفرّق.
- ما يقبل الانفصال والتفرّق، ولو كان بسيطاً..

كلّها منفيّة عن الله تعالى، والله تعالى منزّه عن ذلك.

ويُلاحظ على هذه المعاني الأربعة أنّها المعاني المعقولة للتركيب في اللغة والاصطلاح:

فالمُركّب في اللغة يختصّ بالمعنى الأول.

والمعنى الثاني والثالث، يُسمّيه طائفة من أهل العلم مُركّباً[٣].

---

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٥.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥٠.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٦٥.

والمغنى الزابع متشابه مع المعنى الثالث.

وهذه المعاني الأربعة منفيّة عن الله تعالى، والله تعالى مقدّس عنها؛ إذ المولى جلّ وعلا أحدٌ، صمدٌ، لم يلد، ولم يولد؛ فلا يجوز عليه خلاف الصمديّة؛ كالتفرّق ونحوه[1].

ونحن في مقام الاستفصال مع نافي التركيب، نسأله: ما الذي تعنيه بنفي التركيب عن الله تعالى؟

أتريد واحداً من هذه المعاني؟

فإن أجاب بنعم، قلنا: نحن نوافقك على نفيك؛ فلا ريب أنّ هذا باطل، والله منزّه عنه[2].

فلا خلاف إذاً بيننا وبين الذين ينفون هذه المعاني عن الله تعالى؛ فهو «لا يقبل سبحانه التفريق والاتّصال، ولا كان مُتفرّقاً فاجتمع. بل هو سبحانه أحدٌ، صمدٌ، لم يلد، ولم يُولد، ولم يكن له كُفُواً أحد. فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلّها منتفية عن الله تعالى»[3]، «ولا نعلم عاقلاً يقول إنّ الله تعالى مُركّب بهذا الاعتبار»[4].

*** ولكنْ لنفاة التركيب ـ من المتكلمين والمتفلسفة ـ في معنى التركيب الذي نَفَوْه ما هو أعمّ من معانيه المتقدّمة..**

فالمتكلّمون يُطلقون اسم المُركّب: على «ما جاز أن يُعلم منه شيء،

---

(١) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٠. وتفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٥٠، ١٥١. وشرح حديث النزول ص ٧٥.

(٢) انظر: الرسالة الأكملية لابن تيمية ص٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٠.

(٣) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٥٠٦.

(٤) المصدر نفسه ١/٥٠٧.

دون شيء؛ كما يُعلم كونه قادراً، قبل أن يُعلم كونه سميعاً بصيراً»[1].

وهذا لا يُسلّم لهم؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون كلّ ما في هذا الوجود مُركّباً؛ لأنّه ما من موجود إلا ولابُدّ أن يُعلم منه شيء دون شيء.

فزعم المبتدعة إذاً أنّ المركّب هو: ما جاز أن يُعلم منه شيء دون شيء، يجعل كلّ ما في هذا الوجود مُركّباً[2].

أمّا المتفلسفة الذين نَفَوْا حقيقة واجب الوجود وصفاته، معتقدين أنّهم موحّدون لذاته، وقالوا: هو منزّه عن التركيب، لافتقار المُركَّب إلى أجزائه... فإنّهم جعلوا لفظ «التركيب» على خمسة أنواع، وأوجبوا نفيها كلّها عن الله تعالى[3]؛ لأنّ التوحيد لا يتمّ بزعمهم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري سبحانه من كلّ وجه، وإثبات الوحدة لا يتمّ بزعمهم إلا بنفي التركيب من كلّ وجه[4].

«وهؤلاء أحدثوا اصطلاحاً لهم في لفظ «التركيب» لم يسبقهم إليه أحدٌ من أهل اللغة، ولا من طوائف أهل العلم، فجعلوا لفظ التركيب يتناول خمسة أنواع»[5].

والتركيب يتطرّق إلى الذات من هذه الأنواع الخمسة على حدّ زعم

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٦. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/٢٨١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨١.

(٣) نقلها عنهم الغزالي في تهافت الفلاسفة ص ١٦٣، ١٦٤. وانظر: بيانها في كتب ابن تيمية الآتية: درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٨٩، ٣٩٩، ٤٥٤، ٥/١٤٢. وكتاب الصفدية ١/١٠٤، ١٠٥. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٥٠٤، ٥٠٥. وشرح حديث النزول ص ١٥. ومجموع الفتاوى ٥/٢٠٦.

(٤) نقل ذلك عنهم الغزالي في تهافت الفلاسفة ص ١٦٢، ١٦٣.

(٥) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥.

المتفلسفة[1].

وهذه الأنواع هي:

(١) التركيب من الوجود والماهيّة.

(٢) التركيب من الجنس والفصل.

(٣) التركيب من الذات والصفات.

(٤) تركيب الجسم من أجزائه الحسيّة، عند من يقول: إنّ الجسم مُركّب من الجواهر المنفردة.

(٥) تركيب الجسم من الجزأين العقليّين، عند من يقول: إنّ الجسم مركّب من المادة والصورة.

«والمحقّقون من أهل العلم يعلمون أنّ تسمية مثل هذه المعاني تركيباً: أمرٌ اصطلاحيّ؛ وهو إمّا أمرٌ ذهنيّ لا وجود له في الخارج، وإمّا يعود إلى صفات متعدّدة قائمة بالموصوف. وهذا حقّ»[2].

فهذه الأنواع الخمسة لا تُسمّى تركيباً، بل هو شيء اصطلح عليه المتفلسفة، ولا يُوافقون عليه من قبل الآخرين.

ولابُدّ من تفصيل القول في هذه الأنواع حتى يُفهم مراد أصحابها، ويُردّ عليهم.

أنواع التركيب الخمسة عند المتفلسفة:

١ ـ **النوع الأول** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الموجود من

---

(١) نقل ذلك عنهم الغزالي في تهافت الفلاسفة ص١٦٣.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/٢٠٦.

الوجود والماهيّة.

ومقصودهم من نفي هذا النوع عن الله تعالى: أن لا يكون لله تعالى حقيقة إلا الوجود المُطلق بشرط الإطلاق.

«لأنّه لو كان له حقيقة مغايرة لذلك، لكانت موصوفة بالوجود. وحينئذٍ فيكون الوجود الواجب لازماً ومعلولاً لتلك الحقيقة؛ فيكون الواجبُ معلولاً»(١).

وهذا ناجمٌ عن ظنّهم «أنّ وجود كلّ ممكنٍ في الخارج غير ماهيّته»(٢).

وهذا النوع منتفٍ في الخارج باعتراف المتفلسفة أنفسهم(٣).

فـ «الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتيّة، أو لا بشرط: ممّا يُعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج. وإنّما يُوجد في الذهن. وهذا ممّا قرّروه في منطقهم اليوناني، وبيّنوا أنّ المطلق بشرط الإطلاق؛ كإنسان مُطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مُطلق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مُطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان»(٤).

فلو قيل: «هذا إنسان؛ فالمشار إليه بهذا: المُسمّى بإنسان. وليس

---

(١) كتاب الصفديّة لابن تيمية ١/ ١٠٤.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٥.

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٣. ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٦ـ ٢٩٥، ٥/ ١٤٣. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٧.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٦. وانظر: المصدر نفسه ٥/ ١٤٣. وشرح حديث النزول له ص١٥.

الإنسان المُطلق جزءاً من هذا، وليس الإنسان هنا إلا مقيّداً. وإنّما يُوجد مطلقاً في الذهن، لا في الخارج»[1].

والفلاسفة في منطقهم اليوناني قرّروا انتفاء الوجود المطلق في الخارج، كما تقدّم قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ذلك.

وحُذّاقهم أنكروا على الأقدمين منهم إثبات ما يُسمّونه بالمُثُل الأفلاطونيّة.

وهذه المثل جاء بها أفلاطون[2]، وتبعه عليها تلامذته. ثمّ تنبّه حُذّاق الفلاسفة إلى بطلانها.

وغرض أفلاطون من هذه المُثُل: إثبات صورة قائمة وراء المحسوسات، وكُليّات مُجردّة عن الأعيان؛ هي للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال.

وقد أبطل حذّاق الفلاسفة هذه المُثل مدّعين استحالة وجودها في الأعيان، بل إنّها لا تكون إلا في الأذهان، ولا يُتصوّر مطلقاً أن تكون في الأعيان[3].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/٢٠٦.

(٢) من فلاسفة اليونان الأقدمين. ولد في أثينا سنة ٤٢٧ ق. م في أسرة عريقة من الأسر الأثينيّة. تتلمذ على سقراط منذ بلوغه العشرين من عمره. وعند بلوغه سنّ الأربعين أسّس معهداً للدراسات الفلسفيّة، درّس فيه فلسفة سقراط. مات في أثينا سنة ٣٤٧ ق.م عن عمر يناهز الثمانين.
(انظر: تاريخ الفلسفة اليونانيّة للدكتور ماجد فخري ص ٧٦ ـ ٧٨. والوجود الإلهي بين انتصار العقل وتهافت المادّة في تاريخ المذاهب الفلسفيّة لسانتلانا ص ٦٥ ـ ٧٢).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية للدكتور ماجد فخري ص ٨١ ـ ٨٢. والوجود الإلهيّ بين انتصار العقل وتهافت المادّة في تاريخ المذاهب الفلسفيّة لسانتلانا ص٦٦ ـ ٦٨. وأفلوطين للدكتور مصطفى غالب ص ٢٧، ٢٨.

فالوجود المُطلق لا حقيقة له في الخارج إذاً.

وهذا الحكم عامّ، سواء:

أكان وجوده مطلقاً بشرط الإطلاق.

أم مطلقاً بشرط السلب.

أم مطلقاً لا بشرط...

أولاً: الوجود المطلق بشرط الإطلاق:

فلو كان وجوداً «مُطلقاً بشرط الإطلاق، لم يجز أن يُنعت بنعت يُوجب امتيازه؛ فلا يُقال: هو واجب بنفسه، ولا ليس بواجب بنفسه؛ فلا يُوصف بنفي ولا إثبات؛ لأنّ هذا نوعٌ من التمييز والتقييد»[1].

فيمتنع على قولهم أن يكون شيءٌ موجودٌ في الخارج قائماً بنفسه، أو صفةً لغيره بهذا الاعتبار، فضلاً عن أن يكون ربّ العالمين الأحد الصمد كذلك[2].

«وهذا مع أنّه تعطيل وجهل وكفر، فهو جمع بين النقيضين»[3].

إذ شرط الإطلاق يمنع من تقييده بوصف، أو تمييزه بنعت..

«وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنيّة[4] الذين يمتنعون عن وصفه بالنفي والإثبات. ومعلومٌ أنّ الخلوّ عن النقيضين ممتنع، كما أنّ الجمع بين النقيضين ممتنع»[5].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨٨، ٢٨٩. وانظر: الرسالة الأكمليّة له ص٤٤. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٨٧.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٨.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٨٧.

(٤) تقدّم التعريف بهم ١/٢٩٢.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨٩.

هذا إذا جعلوا وجود الله تعالى مطلقاً بشرط الإطلاق.

ثانياً: الوجود المطلق المُجرّد عن الصفات الثبوتيّة:

أمّا لو قيَّدوا وجود الموجود المطلق بسلب الأمور الثبوتيّة دون العدميّة عنه؛ كسلب الحياة، والعلم، والقدرة، . . . إلخ، دون سلب أضدادها:

فإنّه يكون أبعد عن الصواب من المطلق بشرط الإطلاق؛ لأنّ هذا قيّده بسلب الأمور الوجوديّة دون العدميّة.

ويكون أيضاً أسوأ حالاً، وأبلغ في الامتناع، وأولى بالعدم من المقيّد بسلب الأمور الثبوتيّة والعدميّة؛ لأنّه في هذه الحال يُشارك غيره من الموجودات في مسمّى الوجود.

والموجود المُشارك لغيره في الوجود لا يمتاز عنه بوصف عدميّ، بل بأمر وجوديّ.

فإذا قُدّر وجودٌ لا يتميّز عن غيره إلا بعدم، كان أبلغ في الامتناع من وجود يتميّز بسلب الوجود والعدم[1].

وتفسير ذلك: أنّ الوجود الكلّي مشترك، بين الموجودات، ومنهم: الموجود المطلق المجرّد عن الصفات الثبوتيّة.

والموجودات قد امتازت عن هذا الموجود بوجود، وهو لم يُميّز عنها إلا بعدم؛ فلم يُميّز عنها إلا بالقيود السلبيّة، وهي قد امتازت عنه بالقيود الوجوديّة، «فكان ما امتازت به عنه أكمل ممّا امتاز به هو عنها؛ إذ الوجود أكمل من العدم»[2].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٨٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٨٧، ١٨٨. وكتاب الصفدية له ١/ ١٢٠، ١٢١.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٩. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٩. وكتاب الصفديّة له ١/ ١٢١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٨٨.

فصار كلّ ممكن في الوجود أكمل من هذا الذي زعموا أنّه واجب الوجود. .

فهؤلاء «جعلوا الوجود الواجب وجوداً مطلقاً، ليس له حقيقة، سوى مطلق الوجود، وأنّه إنّما يتميّز عن غيره بأمور سلبيّة أو إضافيّة. مع أنّهم يقولون في منطقهم: إنّ الأمور السلبيّة والإضافيّة لا تميّز بين المشتركين في أمرٍ كُلّيّ وجوديّ، وإنّما يقع التمييز بأمور ثبوتيّة. وأيضاً: فإذا لم يتميّز الواجب إلا بأمرٍ عدميّ وكلّ من الممكنات يتميّز بأمرٍ وجوديّ، كان كلّ من الممكنات أكمل منه»[1]، وهذا في غاية الفساد والكفر[2].

وهذا النوع من الموجودات يمتنع وجوده في الخارج[3].

ثالثاً: الوجود المطلق المجرّد عن الصفات الثبوتيّة والسلبيّة جميعاً:

أمّا لو قيّدوا وجود الموجود المطلق بسلب الأمور الثبوتيّة والعدميّة معاً؛ مثل: حيّ، لا حيّ. قادر، لا قادر، عالم، لا عالم: فإنّ ذلك أولى من الذي قُيِّد بسلب الأمور الثبوتيّة دون العدميّة، وأقرب منه.

ولكنّ هذا ممتنع وجوده في الخارج كُليّاً كان أو جزئيّاً[4]؛ فسواء كان معنى الموجود صالحاً لأن يشترك فيه كثيرون؛ كالإنسان، والفرس، ونحوه. أو كان غير صالح لأن يشترك فيه كثيرون؛ كزيد وعمرو[5]، فإنّ تحقّقه في الخارج من الممتنعات.

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٠، ١٢١.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٨٨.

(٣) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٨، ١٩.

(٤) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٨، ١٩.

(٥) انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ٥٢، ٥٣.

فإن كان وجود هذا في الخارج ممتنعاً، فذلك ـ الوجود المطلق المجرّد عن الأمور الثبوتيّة دون العدميّة ـ أقرب إلى الامتناع، وأولى بالعدم منه[1].

رابعاً: الوجود المطلق، بلا شرط:

وهذا هو الوجود الكلّي والطبيعيّ المطابق لكلّ موجود[2].

ولكنّ هذا النوع من الموجودات إنّما يكون كُليّاً في الأذهان.

وأمّا في الخارج فلا يوجد إلا معيّناً.

بمعنى أنّه لا يكون مطلقاً كلياً إلا في الذهن. .

فلو مثّلنا ـ لفهم هذا النوع ـ بالإنسان: ، فإنّا نقول: الإنسان الكلّي مُركّب من الإنسان، ومن الكلّي.

وقد عرفنا أنّ الكلّي: هو معنى لموجود صالح لأن يشترك فيه كثيرون.

فإطلاق الإنسان الكلّي بلا شرط، يجعل من المستحيل تصوّر وجوده في الخارج لعموم الأشياء والأسماء التي تدخل تحت لفظ «كلّ».

أمّا لو عيّنّا هذه الأسماء، فإنّ الإنسان المطلق لا يكون كلياً، بل يكون معيّناً.

وبذلك يمكن تصوّره في الخارج.

فما هو كليّ في الأذهان، يمكن أن يوجد في الأعيان، ولكن لا يوجد كليّاً، بل معيّناً[3].

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٨٧، ١٨٨.

(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٩.

(٣) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٨، ١٨٩.

وحينذاك لا ينفع تقييدنا له بـ «لا شرط».

فتبيّن بذلك أن أنواع الموجودات الأربعة هذه ـ الوجود المطلق بشرط الإطلاق، والوجود المطلق المجرّد عن الأمور الثبوتيّة، والوجود المطلق المجرّد عن الأمور الثبوتيّة والسلبيّة جميعاً، والوجود المطلق لا بشرط ـ لا يتصوّر وجودها في الخارج مطلقاً.

وبهذا يبطل هذا النوع من أنواع التركيب؛ التركيب من الوجود والماهيّة.

ويلزم القائلين به «أن يكون الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو الممتنع الذي لا يُتصوّر وجوده في الخارج، وإنّما يُقدّره الذهن تقديراً، كما يُقدِّر كون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً؛ فلزمهم الجمع بين النقيضين، والخلو عن النقيضين.

وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء، بل قد يُقال: إنّ جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين»[1].

فكيف يتفق وجوب وجوده تعالى عندهم ـ وهو أخص أوصافه كما قالوا ـ مع عدم تصوّر وجوده في الخارج؟!.

وكيف يكون ربّ العالمين، وقد جعلوا حقيقته: الوجود المطلق الذي لا يُتصوّر إلا في الذهن؟!.

هذا يُرشد إلى أنّ هذا النوع من التركيب باطل لا يصحّ إطلاقه على ربّ العالمين، ولا على غيره من الموجودات..

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٩١. وانظر: الرد على المنطقيين له ص ١٠٩. وشرح حديث النزول له ص ١٧. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٧.

وقد عُلِم أنّ المتفلسفة قسّموا الوجود إلى واجب وممكن، «وكلّ موجود مختصّ بصفاته القائمة به؛ كاختصاصه بعينه ونفسه لا يشركه غيره فيها. فإذا كانت المخلوقات ليست مركّبة بهذا الاعتبار، فالخالق أولى أن لا يكون مركّباً بهذا الاعتبار»[1].

وربّ العالمين «سبحانه وتعالى مختصّ بحقيقته التي لا يُشركه فيها غيره، ولا يعلم كنهها إلا هو؛ وتلك هي وجوده الذي لا يُشركه فيه غيره، ولا يعلم كنهه إلا هو»[2].

«ولا ريب أنّ لفظ الوجود في اللغة هو مصدر: وَجَد يَجِدُ وُجُوداً؛ كما في قوله تعالى: ﴿ **وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ** ﴾[3].

ولكنّ أهل النظر والعلم إذا قالوا: هذا موجود، لم يريدوا أنّ غيره وجده يجده، ولا يريدون أنّ غيره جعل له وجوداً قائماً به، بل يريدون به أنّه حقّ ثابت ليس بمعدوم ولا منتف.

فإذا قيل: هذا الإنسان موجود. لم يكن المراد أنّ هذا الإنسان قام به وجود يكون صفةً لهذا الإنسان، بل قولنا: هذا الإنسان موجود؛ أي ثابت متحقّق ليس بمعدوم ولا منتف، وليس وجوده في الخارج قدراً زائداً على حقيقته الموجودة في الخارج، بل الحقيقة التي هي ماهيّته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج»[4].

فيبطل بذلك هذا النوع من أنواع التركيب الذي افترضه المتفلسفة، وسمّوه تركيباً؛ وهو التركيب من الوجود والماهيّة..

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٣. وانظر: المصدر نفسه ٢/ ٦٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٤.

(٣) جزء من الآية ٣٩ من سورة النور.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١١٩.

ويتبيّن أن هذا النوع لا يُسمّى تركيباً كما زعموا.

والحقّ في هذا الباب أن نقول: القول في لفظ الوجود، كالقول في لفظ الماهيّة سواءً بسواء؛ فلهذا وجود، ولهذا وجود، ولهذا حقيقة، ولهذا حقيقة؛ «وأحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختصّ به، كما هو ممتاز عنه بحقيقته التى تختصّ به. فقول القائل: إنهما يشتركان في مُسمّى الوجود، ويمتاز كلّ واحد منهما بحقيقته التي تخصّه، كما لو قيل: هما مشتركان في مسمّى الحقيقة، ويمتاز كلّ منهما بوجوده الذي يخصّه»[1]، ولا يعني ذلك وقوع التركيب بينهما كما زعم المتفلسفة.

والذي أوقع المتفلسفة في هذا، فزعموا تركّب الشيء من الوجود والماهيّة، ونفوه عن الله تعالى؛ لئلا يكون مُركّباً بزعمهم: توهمّهم أنّنا لو قلنا واجب الوجود موجود، وممكن الوجود موجود: فقد جعلنا لهما وجوداً مشتركاً هو نفسه في هذا.

وهذا قصور نظر، وغلط منهم؛ «فإنّ قول القائل: يشتركان في مسمّى الوجود؛ أي يشتبهان في ذلك، ويتفقان فيه. فهذا موجود وهذا موجود، ولم يشرك أحدهما الآخر في نفس وجوده ألبتة.

وإذا قيل: يشتركان في الوجود المطلق الكلّي، فذاك المطلق الكلّي لا يكون مطلقاً كليّاً إلا في الذهن. فليس في الخارج مطلق كلّي يشتركان فيه، بل هذا له حصّة منه، وهذا له حصّة منه، وكل من الحصتّين ممتازة عن الأخرى»[2].

٢ ـ **النوع الثاني** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الحقيقة من

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٥٨٧، ٥٨٨.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٥٨٩.

الجنس والفصل.

يحكي الغزالي[1] مذهب المتفلسفة في هذا النوع من أنواع التركيب فيقول عنه إنّه يحصل: «بتركّب الجنس والفصل؛ فإنّ السواد سواد ولون، والسواديّة غير اللونيّة في حقّ العقل. بل اللونيّة جنس، والسواديّة فصل. فهو مُركّب من جنس وفصل. والحيوانيّة غير الإنسانيّة في العقل؛ فإنّ الإنسان حيوان وناطق، والحيوان جنس، والناطق فصل، وهو مُركّب من الجنس والفصل. وهذا نوع كثرة[2]. فزعموا أنّ هذا أيضاً منفيّ عن المبدأ الأوّل»[3].

فالتركيب من الجنس والفصل منفيّ عند المتفلسفة أيضاً عن الله تعالى..

والجنس: عبارة عن ذِكْرِ أعَمّ كُلِّيَيْن مقولَيْن في جواب: ما هو، من حيث هو كذلك؛ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان[4].

والفصل: عبارة عن ما يُقال عن كُلّي واحد قولاً ذاتياً، في جواب: أي شيء هو في جوهره؛ كالناطق بالنسبة إلى الإنسان[5].

ويُلاحظ أنّ «الجنس يُناسب المادّة، والفصل يُناسب الصورة»[6].

---

(١) تقدّمت ترجمته ١/١٥٦. (٢) أي تركيب.

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٣. وانظر: التعليقات للفارابي ص٤٥.

(٤) انظر: التعليقات للفارابي ص٥٨، ٥٩. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ٥٣. والتعريفات للجرجاني ص ٧٨. والرد على المنطقيين لابن تيمية ص٥.

(٥) انظر: التعليقات للفارابي ص ٥٨، ٥٩. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص٥٤. والتعريفات للجرجاني ص ١٦٧. والرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٥.

(٦) التعليقات للفارابي ص٤١. وانظر: المصدر نفسه ص ٦٠.

وقد يضمّ المتفلسفة إلى هذا النوع من أنواع التركيب: المعنى العامّ والخاصّ. ويُسمّى التركيب حينئذٍ: تركيباً من جنس وفصل، أو من خاصّة وعَرَض عامّ.

وقد مرّ تعريف الجنس والفصل، وبقي تعريف الخاصّة والعَرَض العامّ.

أمّا الخاصّة: فهي عبارة عن ما يُقال عن كُلّي واحد قولاً عرضيّاً؛ سواءٌ وجد في جميع أفراده؛ كالكاتب بالقوّة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده؛ كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه[1].

وأمّا العَرَض العامّ: فعبارة عن ما يُقال على كثيرين مختلفين بالحقائق قولاً غير ذاتيّ؛ كالأسود والأبيض بالنسبة إلى الإنسان والفرس[2].

والمتفلسفة يُقسّمون الصفات إلى:

- ذاتيّ تتركّب منه الحقائق؛ وهو الجنس والفصل.

- عرضيّ؛ وهو العَرَض العامّ، والخاصّة.

ثمّ الحقيقة المؤلّفة من المشترك والمميّز؛ هي النوع.

والمشترك والمميّز؛ منه ما هو ذاتي، ومنه ما هو عرضيّ. فالجنس: مشترك ذاتيّ؛ يشترك بين المحدود الذاتيّ وغيره..

والفصل: مميّز ذاتيّ؛ يُميّز المحدود الذاتيّ عن غيره..

---

(١) انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص٥٤. والتعريفات للجرجاني ص٩٥. والرد على المنطقيين لابن تيمية ص٥.

(٢) انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ٥٤. والتعريفات للجرجاني ص١٤٩. والرد على المنطقيين لابن تيمية ص٥.

والعَرَض العامّ: مشترك عرضيّ.

والخاصّة: مميّز عرضيّ.

وهذه الخمسة أشياء: الجنس، الفصل، العَرَض العامّ، الخاصّة، النوع: هي الكليّات الخمس التي تتألّف منها الحدود، والقول فيها واحد؛ فليس فيها ما يُوجد في الخارج كلياً مطلقاً، ولا تكون كليّة مطلقة إلا في الأذهان لا في الأعيان[1]..

فمثال التركيب من الجنس والفصل عند المتفلسفة: قولهم عن الإنسان: إنّه حيوانٌ ناطق؛ أي أنّ الإنسان مُركّب من الحيوان، والناطق. أو من الحيوانيّة، والناطقيّة.

والمتفلسفة قد سمّوا هاتين الصفتين ـ الحيوانيّة، والناطقيّة ـ جزأين، وزعموا أنّ الموصوف مُركّب منهما، وأنهما متقدّمتان عليه.

«وهذا التركيب أمرٌ اعتباريّ ذهنيّ، ليس له وجود في الخارج»[2].

وأفضل المسالك في إبطال هذا النوع من التركيب، هو مسلك الاستفصال..

فلو قال المتفلسفة: الإنسان مُركّب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانيّة والناطقيّة..

نقول لهم: ما مرادكم بالإنسان؟

أتعنون به: الإنسانَ الموجود في الخارج؛ وهو هذا الشخص، وهذا الشخص؟.

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: الردّ على المنطقيّين لابن تيمية ص ٥. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٨٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٦.

أو تعنون: الإنسانَ المطلق من حيث هو هو؟.

فإن قالوا: نُريد الإنسانَ الموجود في الخارج؛ وهو هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وغيرهما..

نقول لهم: أتعنون بقولكم: الإنسان مُركّب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانيّة والناطقيّة:

أنّه مُركّب من جواهر، هي أعيان قائمة بأنفسها.

أو مُركّب من أعراض هي صفات تقوم بالإنسان.

فإن قلتم: هو مُركّب من جوهرين قائمين بأنفسهما، و«الحيوانيّة والناطقيّة، أو الحيوان والناطق: جوهران قائمان بأنفسهما، والإنسان مُركّب منهما: كان هذا معلوم الفساد بالضرورة.

فإنّا نعلم أنّ الإنسان هو الحيوان الناطق، وهو الجسم الحسّاس النامي المتحرك بالإرادة الناطق.

والفرس هو الحيوان الصاهل، وهو الجسم الحسّاس النامي المتحرّك بالإرادة الصاهل:

ليس في الإنسان جوهر هو حيوان، وجوهر هو ناطق، وجوهر هو جسم، وجوهر هو حسّاس، وجوهر هو نائم، وجوهر هو متحرّك بالإرادة.

بل هذه أسماء للإنسان الواحد، كلّ اسم منها يدلّ على صفة من صفاته؛ فالمُسمّى الموصوف بها: جوهر واحد، لا جواهر متعدّدة»[1].

ويلزم من تسميتكم الحيوان، والناطق: جوهران: «أن يكون الإنسان

---

(١) كتاب الصفديّة لابن تيمية ١/ ١٢٤، ١٢٥.

الموجود في الخارج فيه جوهران؛ أحدهما حيوان، والآخر ناطق: غيرَ الإنسان المعيّن. وهذا مكابرة للحسّ والعقل»[1].

فقولكم: «إنّ الإنسان الموجود في الخارج مُركّب من هذا وهذا، قول باطل، كيفما أردتموه»[2].

ويلزم من مقولتكم تلك: قيام جوهر الحيوان بنفسه، وجوهر الناطق بنفسه، بالإضافة إلى جوهر الإنسان القائم بنفسه.

وهذا خلاف الواقع؛ إذ الجواهر لا تقوم بغيرها.

هذا فيما لو قالوا ـ أعني المتفلسفة: إنّ الحيوان، والناطق: جوهران رُكِّب منهما الإنسان.

أمّا لو قالوا: الإنسان مُركّب من أعراض هي صفات تقوم بالإنسان، والحيوان والناطق: صفتان، ونريد بقولنا: «الإنسان حيوان وناطق»: أنّ الإنسان يُوصف بأنّه حيوانٌ وناطقٌ.

نقول لهم: «هذا معنى صحيح، لكن تسمية الصفات أجزاء، ودعوى أنّ الموصوف مركّب منها، وأنّها متقدّمة عليه، ومقوّمة له في الوجودين الذهني والخارجي؛ كتقدّم الجزء على الكلّ، والبسيط على المُركّب، ونحو ذلك ممّا يقولونه في هذا الباب: هو ممّا يُعلم فساده بصريح العقل»[3].

وكذا يكون قول المتفلسفة فاسداً إذا قالوا بتركيب الإنسان من الحيوانيّة والناطقيّة، إن عَنَوْا بهما الجنس والفصل؛ أي الحيوان،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٠. وانظر: الرد على المنطقيين له ص ٧٩. وكتاب الصفدية له ١/ ١٢٤.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٠٠.

والناطق..

والردّ على ذلك معلومٌ تقدّم..

فالحاصل: أنّ المتفلسفة إن عَنَوْا بالحيوانيّة، والناطقيّة: العرضَيْن القائمَيْن بالحيّ الناطق، وزعموا أنّهما صفتاه..

كان مضمون كلامهم حينئذ أنّ الإنسان موصوف مُركّب من صفاته..

وقد تقدّمت مزاعمهم في كون هذه الصفات أجزاءاً للموصوف، ومقوّمة له، وسابقة عليه[1].

ومن المعلوم «أنّ الجوهر لا يتركّب من الأعراض، وأنّ صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي»[2].

فإن زعم المتفلسفة أنّ الإنسان مُركّب من أعراض هي صفات تقوم بالإنسان: تبيّن فساد قولهم؛ «فإنّ الإنسان الموجود جوهر قائم بنفسه، والجواهر لا تكون مُركّبة من الأعراض، ولا تكون الأعراض سابقة عليها ولا مادّة لها»[3].

والمتفلسفة أنفسهم يعترفون أنّ الجوهر لا يتركّب من الأعراض[4]..

والإنسان عندهم جوهر؛ فكيف يتركّب من الأعراض، مع اعترافهم بانتفاء ذلك؟!.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠٠.

(٣) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٤.

(٤) انظر: التعليقات للفارابي ص٦١. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص١٠٩ ـ ١١١.

وأيضاً: وجود صفات سبقت الموصوف في الوجود الخارجي أمرٌ ممتنع في العقل والحسّ.

كلّ ذلك يستلزم بطلان قولهم بتركيب الإنسان من الحيوان، والناطق..

وهنا قد يضطر المتفلسفة إلى فرض وجود إنسان مطلق، من حيث هو هو، ويقولون عن هذا الإنسان: هو مركّب من الحيوان، والناطق..

ونحن نتساءل: أتكفي معرفة تركّب الإنسان المُطلق من الحيوان والناطق، حتى نتمكّن من تصوّر هذا الإنسان؟!

إذ من المعلوم أنّ الإنسان المطلق من حيث هو هو لا وجود له في الخارج، بل المطاقات لا تكون مُطلقة إلا في الأذهان[1].

والفلاسفة في منطقهم اليوناني قرّروا انتفاء الوجود المطلق، كما تقدّم قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ذلك[2].

فهذا الإنسان منتفٍ في الخارج كما قرّر الفلاسفة أنفسهم ذلك..

وحقيقة الإنسان لا يُمكن تصوّرها، حتى نتصوّر صفاته الذاتيّة..

وهم ـ أعني المتفلسفة ـ لم يُثبتوا من صفات هذا الإنسان المُطلق، سوى: الحيوانيّة، والناطقيّة.

فلو «قُدِّر أنّه لا تتصوّر حقيقة الإنسان، حتى تتصوّر صفاته الذاتيّة؛

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٣٠١. وانظر: المصدر نفسه ٥/ ١٤٣. وكتاب الصفدية له ١/ ١٢٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ١٨٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٨٩.

(٢) تقدّم ذلك ص ١٦٤.

التي هي عندهم: الحيوانيّة والناطقيّة. وهذه الحيوانيّة والناطقيّة لا يُعرف أنها صفاته الذاتيّة دون غيرها، حتى يُعرف أنّ ذاته لا تُتصوّر إلا بها، وأنّ ذاته تتصوّر بها دون غيرها، ولا يُعلم أنّ ذاته لا تتصوّر إلا بها حتى نعرف ذاته»[1].

فالقضيّة على ذلك متشابكة، إلا أنّ نتيجتها واضحة؛ مفادها انتفاء تصوّر هذه الذات المطلقة التي لا وجود لها في الخارج.

ومن لم يُميّز بين الموجودات الثابتة في الخارج، وبين المقدّرات الذهنيّة، كان عن العلم خارجاً، وفي تيه الجهل والجاً..

وبانتفاء تصوّر الذات، ينتفي تصوّر الصفات، أو تصوّر الرابط بين الذات والصفات. وبالتالي انتفاء هذا النوع من أنواع التركيب[2].

وهذا يُرشد إلى أنّ هذا النوع من التركيب، ليس بتركيب في الحقيقة، وهو باطل لا يصحّ إطلاقه على ربّ العالمين، ولا على غيره من الموجودات..

٣ ـ **النوع الثالث** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الذات الموصوفة من الذات والصفات.

وهذا النوع من أنواع التركيب منفيٌ أيضاً عن الله تعالى عند المتفلسفة..

وقد شاركهم في هذا النفي: المعتزلة، مع اختلاف بينهما في المُسمّيات.

---

(١) الرد على المنطقيّين لابن تيمية ص ٧٨، ٧٩.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٧٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٣٠١. وكتاب الصفدية له ١/١٢٦.

فالمتفلسفة يقولون: إنّ واجب الوجود هو الذات دون صفاتها..

والمعتزلة يقولون: إنّ القديم هو الذات دون صفاتها..

فلو حصل تركيب من الذات والصفات، لم يُسمّ الواجب عند المتفلسفة واجباً، ولا القديم عند المعتزلة قديماً..

يقول الغزالي[1] حاكياً مذهب المتفلسفة في هذا النوع من أنواع التركيب: «الثالث[2]: الكثرة[3] بالصفات. بتقدير العلم والقدرة والإرادة؛ فإنّ هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات، وبين هذه الصفات، ولزمت كثرة في واجب الوجود، وانتفت الوحدة»[4].

وهذا شبيه بقول المعتزلة عن الله تعالى: «لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته، لكانت حقيقة الإلهيّة مُركّبة من تلك الذات والصفات»[5].

فهذا النوع من أنواع التركيب يعني عند كلتا الطائفتين؛ المتفلسفة والمعتزلة: أن لا يكون الله تعالى موصوفاً بصفاته..

لذلك زعموا أنْ ليس له صفة؛ لئلا يكون مُركّباً من ذات وصفات.

والردّ على هذا الباطل يكون من وجهين:

الوجه الأوّل: مشتمل على فنّين:

المعارضة.

---

(١) تقدمت ترجمته ١/ ١٥٦.

(٢) أي النوع الثالث من أنواع التركيب عند المتفلسفة.

(٣) التركيب.

(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٦٣.

(٥) حكاه التفتازاني عنهم في شرح المقاصد ٤/ ٨٣.

والمناقضة.

والوجه الثاني: الحل[1].

الوجه الأوّل:

أولا: المعارضة:

أمّا فنّ المعارضة: فإنّ جميع العقلاء مضطرون إلى إثبات معان متعدّدة لله تعالى.

فجمهور المعتزلة مثلاً يقولون: إنّ الله حيّ، عالم، قادر بذاته، لا بحياة، ولا علم، ولا قدرة[2].

ومعلومٌ أنّ كونه تعالى حيّاً، ليس هو معنى كونه عالماً..

ومعنى كونه تعالى عالماً، ليس هو معنى كونه قادراً..

ويمتنع أن تكون هذه المعاني هي الذات[3].

وكذا المتفلسفة يُثبتون الله تعالى واجباً بنفسه، فاعلاً لغيره، ويقولون عنه جلّ وعلا: إنّه عاقل، ومعقول، وعقل، ولذيذ، وملتذّ، ولذّة، وعاشق، ومعشوق، وعشق[4].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ص ١٥١. والمحيط بالتكليف له ص١٠٧، ١٥٥. والمنية والأمل لابن المرتضى المعتزلي ص ٦. وانظر أيضاً: مقالات الإسلاميّين للأشعري ١/ ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٦٥. والملل والنحل للشهرستاني ص٤٤. والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤ .وابن تيمية السلفي للهراس ص٦٠.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٢٦٧. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧.

(٤) انظر: التعليقات للفارابي ص ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١ والنجاة لابن سينا ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦، ٣٨٣، ٣٨٦. والإشارات والتنبيهات له ٣/ ٤٤٧،=

ومعلوم بصريح العقل أنّ معنى كونه يُحبّ ليس هو معنى كونه محبوباً.

ومعنى كونه معشوقاً، ليس هو معنى كونه عاشقاً. .

ويمتنع أن تكون هذه المعاني هي الذات[1].

فهذه هي المعارضة، التي يُجاب فيها عن دعوى المبتدعة أنّ إثبات الصفات لله تعالى يستلزم حدوث التركيب الممتنع. .

وقد لخّصها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: «وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدّد الصفات، وهذا تركيب ممتنع.

قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذّ ولذّة: أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معان متعدّدة متغايرة في العقل.

وهذا تركيب عندكم، وأنتم تُثبتونه وتسمونه توحيداً.

فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة، وليس هذا تركيباً ممتنعاً.

قيل لهم: واتّصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيدٌ في الحقيقة، وليس هو تركيباً ممتنعاً.

وذلك أنّه من المعلوم بصريح المعقول أنّه ليس معنى كون الشيء عالماً هو معنى كونه قادراً، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالماً قادراً.

= ٤٥١، ٤٥٣ ـ ٤٥٥. وانظر رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٧، ١٨ وانظرها ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٤. وضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ٩/ ٢٧٦.

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧.

فمن جوّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف، فهو من أعظم الناس سفسطة[1]»[2]، وقوله فاسدٌ، معلومٌ فساده بالضرورة، وبصريح العقل، ومجرّد تصوّره التامّ يكفي في العلم بفساده[3].

فلا ريب أنّ من جعل كونه حيّاً، هو كونه عالماً. وكونه عالماً، هو كونه قادراً. وجعل العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة؛ فجعل كلّ صفة هي الأخرى: من أعظم النّاس جهلاً، وكذباً، وسفسطة[4].

وكذا من جعل الحياة هي الحيّ، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر: هو كذلك.

والعقل الصريح يعلم أنّ كلّ صفة ليست هي الأخرى، ولا هي نفس الموصوف[5].

وهؤلاء المبتدعة لا يقدرون على نفي هذا الذي سمَّوْه اشتراكاً وتشبيهاً، ولا على نفي هذه الأمور التي سمَّوْها تركيباً؛ لأنّهم مضطرون

---

(١) مرّ تعريف السفسطة سابقاً ١/ ٢٩٢.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٤٠، ٤١. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧. ومنهاج السنة النبوية له ١/ ٢٦٧. وكتاب الصفدية له ١/ ١٢٧. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤٥. وشرح حديث النزول له ص ١٦، ١٧. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٣، ٦/ ٢٣٨، ٨/ ٢١٩.

(٣) انظر إضافةً إلى المصادر المذكورة في الحاشية السابقة: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/ ١٦٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/ ٢٦٨.

(٤) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٧. وشرح حديث النزول لابن تيمية ص١٧.

(٥) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٧. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧.

ـ شاؤوا أم أبوا ـ إلى الإقرار بذلك[1].

فإذا قيل: إنّ الله سبحانه وتعالى حيّ، عليم، قدير، فهو: موصوف بأنّه الحيّ العليم القدير.

وكذا إذا قيل: هو موجود واجب بنفسه، فهو سبحانه موصوف بالوجود والوجوب[2].

ثانياً: المناقضة:

وأمّا المناقضة: فإنّا نقول للمبتدعة الذين نَفَوْا الصفات لئلا تكون الذات مركّبة من ذاتٍ وصفات: إذا كان الواجب بنفسه لا يتميّز عن غيره بصفة ثبوتيّة، فلا واجب.

«وإذا لم يكن واجباً، لم يلزم من التركيب مُحال؛ وذلك أنّهم إنّما نَفَوْا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب، المستلزم لنفي الوجوب. وهذا تناقض؛ فإنّ نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب؛ فكيف ينفونها لثبوته؟»[3].

فالواحد المُجرّد عن جميع الصفات ممتنع الوجود..

وما كان ممتنع الوجود امتنع أن يكون واجب الوجود..

ولابُدّ لوجوب وجود واجب الوجود من تميّزه عن غيره بصفات ثبوتيّة؛ مثل كونه حيّاً، وعالماً، وقادراً..

ويمتنع أن يكون كلّ معنى هو الآخر، أو أن تكون تلك المعاني هي

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦، ١٧.
(٢) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥.
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥.

الذات..

ولو نفينا هذه المعاني لنفينا واجب الوجود..

ومن العجب أنّ المتفلسفة ومن تبعهم ينفون هذه المعاني لإثبات واجب الوجود.

مع أنّ في نفيها نفياً لواجب الوجود.

وهذا تناقضٌ صريح[1].

ثمّ ينبغي التنبّه إلى أنّ تجويز المتفلسفة والمعتزلة ـ أصحاب دليل التركيب ـ أن تكون الصفة هي الموصوف، يؤدّي إلى شيء خطير، ويدلّ على تناقض واضح..

* أمّا الشيء الخطير الذي يمكن أن يُفضي إليه تجويز المبتدعة أن تكون الصفة هي الموصوف، فهو القول بوحدة الوجود[2].

وتوضيح ذلك: «أنّ الواجب بنفسه حقّ موجود، عالم قادر فاعل. والممكن قد يكون موجوداً، عالماً قادراً فاعلاً. وليست المُشاركة في مجرّد اللفظ، بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار»[3].

فالذي يُجوّز أن تكون الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف، يمكن أن يُجوّز أن يكون وجود الواجب هو وجود الممكن؛ «فيكون

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٢٦٧. ومجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥.

(٢) وحدة الوجود: معناها أنّ الوجود الذي لهذه الذوات الثابتة، هو عين وجود الحقّ الواجب. (انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص٣٩٥ ـ ٤٠٨، مع تعليقات الدكتور موسى الدويش عليها).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥.

الوجود واحداً بالعين لا بالنوع[1]»[2].

«وحينئذٍ: فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كلّ مخلوق ـ يُعدم بعد وجوده، ويُوجد بعد عدمه ـ هو نفس وجود الحقّ القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم.

وإذا قُدّر هذا كان الوجود الواجب موصوفاً بكلّ تشبيه وتجسيم، وكلّ نقص وكلّ عيب؛ كما يُصرّح بذلك أهل وحدة الوجود الذين طردوا هذا الأصل الفاسد.

وحينئذٍ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كلّ تقدير»[3].

وشيخ الإسلام رحمه الله قد لخّص هذا بقوله: «أمّا من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة: فقود هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كلّ شيء، هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو ممّا يُعلم بالحسّ والعقل والشرع أنّه في غاية الفساد»[4].

* أمّا التناقض الواضح الذي يمكن أن يُفضي إليه تجويز المبتدعة أن تكون الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف:

فنحن نعلم أنّ الواجب بنفسه حقّ موجود، عالم قادر فاعل..

والممكن قد يكون موجوداً عالماً قادراً فاعلاً..

---

(١) وهذا يُعرف بوحدة الوجود، وتقول بها طائفة من ملاحدة الصوفية؛ كابن عربي، وابن سبعين، وأشباههما.

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٤١.

(٣) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٤١، ٤٢. وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥، ٣٤٦. وشرح حديث النزول له ص١٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٣.

وهذا الاشتراك ليس في مجرّد اللفظ فقط، بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار..

فمعنى الوجود معلوم، وكذا العلم، والقدرة..

إلا أنّ كيفيّتها بالنسبة لله تعالى مجهولة؛ فالله ليس كمثله شيء.

وهذا الاشتراك الحاصل إن كان مستلزماً لما به الامتياز؛ بمعنى أنّ كُلاً من الواجب والممكن يمتاز بكونه موجوداً، عالماً قادراً فاعلاً ـ فاشتراكه وامتيازه شيء واحد ـ؛ فقد صار الواجب ممكناً، والممكن واجباً..

أمّا إن لم يكن الاشتراك مستلزماً الامتياز؛ بمعنى أنّ للواجب ما يُميّزه عن الممكن غير هذه المعاني؛ «فقد صار للواجب ما يتميّز به عن الممكن غير هذه المعاني المشتركة؛ فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز. وهذا عندهم تركيب ممتنع. فإن كان هذا التركيب مستلزماً لنفي الواجب، فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه. وهذا متناقض»[1].

فاشتراك المعاني بين الواجب والممكن، وامتياز الواجب عن الممكن بغير هذه المعاني؛ يجعل الواجب يتركّب من معنى عامّ وآخر خاصّ.

وهذا النوع من التركيب ممتنع عند المتفلسفة؛ ويمتنع أن يكون الواجب متركّباً من العامّ والخاصّ.

فصار إثبات الواجب بنفسه مستلزماً لنفي الواجب..

وهذا تناقض..

*** الوجه الثاني من أوجه الردّ على النوع الثالث من أنواع التركيب عند المتفلسفة:**

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٥، ٣٤٦.

يُعرف عند ابن تيمية بـ «الحلّ»[1]..

ويلفت فيه انتباه المتفلسفة والمعتزلة إلى أنّ التركيب المنفيّ عن الله تعالى هو التركيب المعقول في عقول بني آدم، والمعلوم في لغة الآدميّين.

أمّا ما عداه من الأنواع التي زعم المبتدعة أنّها تركيب ونفوها عن الباري تعالى؛ فإنّها لا تُسمّى تركيباً..

يقول رحمه الله: «وأمّا الجواب الذي هو الحل، فنقول: التركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميّين، هو تركيب الموجود من أجزائه التي يتميّز بعضها عن بعض؛ وهو تركيب الجسم من أجزائه؛ كتركيب الإنسان من أعضائه وأخلاطه، وتركيب الثوب من أجزائه، وتركيب الشراب من أجزائه؛ سواء كان أحد الجزأين منفصلاً عن الآخر؛ كانفصال اليد عن الرجل، أو شائعاً فيه؛ كشياع المُرّة في الدمّ، والماء في اللبن»[2].

وقد تقدّم الكلام على بُطلان هذه التراكيب، وامتناع إطلاقها في حقّ الله تعالى..

فهذه التي تُنفى عن الله تبارك وتعالى..

أمّا ما أحدث المبتدعة من أنواعٍ مخالفة للغة الآدميّين، ومناقضةٍ لما في عقولهم؛ فهذه لا تُسمّى تركيباً..

وينبغي على الرادّ على المبتدعة أصحاب هذه الأنواع أن يسلك معهم مسلك الاستفصال[3].

* والمُخلِّص للمبتدعة من هذا التعارض والتناقض الذي أوقعوا

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٦.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/ ٣٤٦.

(٣) تقدّمت منها أنواع وبقي نوعان.

أنفسهم فيه، هو إثبات الصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات؛ لأنّ ذلك هو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات..

٤ ـ **النوع الرابع** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الذات القائمة بنفسها، المباينة لغيرها، المُشار إليها: من الجواهر المنفردة التي يُقال إنها مُركّبة منها.

٥ ـ **النوع الخامس** من أنواع التركيب عند المتفلسفة: تركيب الذات القائمة بنفسها، المباينة لغيرها، المُشار إليها: من المادة والصورة التي يُقال إنها مُركّبة منها.

* وغرض المتفلسفة في هذين النوعين، هو الغرض نفسه الذي يُريدونه من كلّ نوعٍ من هذه الأنواع؛ ألا وهو نفي صفات الله تبارك وتقدّس..

ـ فمقصودهم من نفي النوع الرابع، والنوع الخامس من أنواع التركيب عن الله تعالى: أن ينفوا قيام الصفات به جلّ وعلا، أو أن يكون فوق العالم، أو أن يراه المؤمنون يوم القيامة بأبصارهم.

والغزالي[١] حكى مذهب المتفلسفة في النوع الرابع من أنواع التركيب عندهم، فقال: إنّ هذا التركيب يحصل «بقبول الانقسام فعلاً، أو وهماً، فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحداً مطلقاً، فإنّه واحدٌ بالاتصال القائم القابل للزوال، فهو منقسمٌ في الوهم بالكميّة. وهذا مُحالٌ في المبدأ الأوّل»[٢].

فتركيب الجسم من الأجزاء، يجعل له قابليّة الانقسام فعلاً، أو

(١) تقدمت ترجمته ١/١٥٦.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٣. وانظر: كتاب الشفاء لابن سينا ٣/٦١.

وهماً؛ فلا يكون واحداً مطلقاً كما افترض المتفلسفة في الواجب..

والغزالي أيضاً حكى مذهب المتفلسفة في النوع الخامس من أنواع التركيب عندهم، بقوله عن هذا التركيب، هو: «أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنَيَيْن مختلفين، لا بطريق الكمّيّة؛ كانقسام الجسم إلى الهيولى[1] والصورة؛ فإنّ كلّ واحد من الهيولى والصورة، وإن كان لا يُتصوّر أن يقوم بنفسه دون الآخر، فهما شيئان مختلفان بالحدّ والحقيقة، يحصل من مجموعها شيء واحدٌ، هو الجسم»[2].

وهذا النوع بيَّنه ابن سينا[3] من قبل بقوله: «كلّ بسيط فإنّ ماهيّته ذات؛ لأنّه ليس هناك شيء قابل لماهيّته، وصورته أيضاً ذاته؛ لأنّه لا تركيب فيه. وأمّا المُركّبات: فلا صورتها ذاتها، ولا ذاتها ماهيّتها. أمّا الصورة: فظاهرٌ أنّها جزء منها. وأمّا الماهيّة: فهي ما به هي هي. وإنّما ما هي هي يكون الصورة مقارنة للمادّة، وهو أزيد من معنى الصورة والمُركّب: ليس هذا المعنى أيضاً، بل هو مجموع الصورة والمادّة والماهيّة»[4].

فالمادّة التي سمّاها المتفلسفة: هيولى: هي أحد جُزأي الجسم،

---

(١) الهيولى: لفظ يوناني، بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتّصال والانفصال محلّ للصورتين الجسميّة والنوعية.

والصورة الجسميّة: جوهر متّصل بسيط لا وجود لمحلّه دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر.

والصورة النوعيّة: جوهر بسيط لا يتّم وجوده بالفعل دون وجود ما حلّ فيه.

(انظر: التعريفات للجرجاني ١٣٥، ١٣٦، ٢٥٧).

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٦٣. وانظر: كتاب الشفاء لابن سينا ٣/ ٧٢.

(٣) تقدمت ترجمته ص ١١.

(٤) كتاب الشفاء لابن سينا ٣/ ٦١.

وكذلك الصورة..

وكلّ جزء من هذا الجسم محلّه الجزء الآخر..

فالصورة: صورة للمادّة ـ أي تحلّ بها ـ، والمادّة محلّ للصورة[1].

* وقد زعم المتفلسفة أنّ الواجب لو كان مُركّباً من الجواهر المنفردة؛ وهي الأجزاء التي لا تتجزأ ولا تقبل الانقسام لا بالقوّة ولا بالفعل، أو كان مُركّباً من المادّة والصورة؛ لكان جسماً، قائماً بنفسه، يُشار إليه..

واتّصافه بالصفات بزعمهم يجعله مُركّباً من هذا، أو هذا..

* وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على المتفلسفة في هذه القضيّة، وبيّن أنّ هذين النوعين من التركيبات شيءٌ مبتدع لم يعرفه السلف، وأمرٌ باطل، لم يقل به أحدٌ من جمهور العقلاء، أضف إلى ذلك اختلاف النّاس فيها؛ هل تُسمّى تركيباً، أم لا؟..

وردوده رحمه الله تتّضح فيما يلي:

*** أولاً: دعوى تركيب الجسم من الجواهر المنفردة دعوى مبتدعة:**

الكلام في الجسم، والجوهر، ونفيهما، أو إثباتهما بدعة ليس لها أصلٌ في كتاب الله، ولا سنّة رسوله ﷺ، ولا تكلّم بها أحدٌ من السلف والأئمّة؛ لا نفياً، ولا إثباتاً[2]..

فلفظ الجسم، والجوهر من الألفاظ المجملة، وقد تقدّم موقف السلف

---

(١) انظر: التعليقات للفارابي ص ٤١، ٤٣، ٦٠. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ١١٠.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٢١١. وشرح حديث النزول له ص ٧٢، ٧٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ٤/١٤٦.

منها[1].

وتركيب الأجسام من الجواهر المنفردة، شيء «لم يقله إلا طائفة من أهل الكلام[2]، لم يقله أحدٌ من السلف والأئمة. وأكثر طوائف أهل الكلام ـ من الهشاميّة[3]، والضراريّة[4]، والنجّاريّة[5]، والكُلابيّة[6]، وكثير من الكرّاميّة[7] ـ على خلاف ذلك»[8].

---

(١) تقدّم ذلك ٢/ ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

(٢) كمتأخّري المعتزلة والأشعريّة. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢٨. وأصول الدين له ص ٣٦. والمواقف في علم الكلام للإيجي ص ١٦٥. والصحائف الإلهيّة للسمرقندي ص ٢٥٥).

(٣) إحدى فرق المعتزلة. وهم: أتباع هشام بن عمرو الفُوَطيّ. بالغ في نفي القدر أكثر من مبالغة باقي فرق المعتزلة. وزعم أنّ الجنة والنّار ليستا مخلوقتين الآن، ومن قال إنهما مخلوقتان الآن فهو كافر. وامتنع عن إطلاق إضافات أفعال إلى الباري تعالى وإن ورد بها التنزيل. وله فضائح كثيرة مدوّنة في كتب الفرق. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٥٩ ـ ١٦٤. والملل والنحل للشهرستاني ص ٧٢ ـ ٧٤. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ٧٥ ـ ٧٧).

(٤) وهم: أتباع ضرار بن عمرو؛ ظهر في أيام واصل بن عطاء. واختلف مع المعتزلة؛ فكفّروه وطردوه. قال عنه البغدادي: وافق أصحابنا في أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأكساب للعباد «كسب الأشعريّ»، ووافق المعتزلة في أنّ الاستطاعة قبل الفعل. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١٣ ـ ٢١٥. والملل والنحل للشهرستاني ص ٩٠، ٩١. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ١٠٥، ١٠٦).

(٥) وهم أتباع الحسين بن محمد النجّار. وافق المعتزلة في نفي الصفات والرؤية، والقول بخلق القرآن والنجاريّة ثلاث فرق: برغوثيّة، وزعفرانيّة، ومستدركة. وكلّها يجمعها القول بخلق القرآن. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٧ ـ ٢١١، والملل والنحل للشهرستاني ص ٨٨ ـ ٩٠. والتبصير في الدين للإسفراييني ص ١٠١ ـ ١٠٣).

(٦) أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب. تقدّم التعريف به١/ ٤٩.

(٧) أتباع محمد بن كرّام السجستاني. تقدّم التعريف به ٢/ ١٧٥.

(٨) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٣٩٢. وانظر من كتب ابن تيمية: المصدر نفسه ٤/ ١٣٥، ١٣٦، ١٤٦. وشرح حديث النزول ص ٧٢ ـ ٧٣. وتفسير سورة الإخلاص =

فالقول بتركّب الأجسام من الجواهر المنفردة أمرٌ مبتدع، لم يقل به أحدٌ من السلف رحمهم الله تعالى.

*** ثانياً: دعوى تركيب الجسم من المادّة والصورة، ومن الجواهر المنفردة دعوى باطلة عند جماهير المسلمين:**

هذان النوعان من أنواع التركيب باطلان.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله عن أحدهما؛ وهو تركيب الأجسام من المادّة والصورة: «دعوى تركيب الأجسام من المادّة والصورة اللذين هما جوهران قائمان بأنفسهما: دعوى باطلة»[(١)].

والحكم بالبطلان ليس قاصراً على هذا النوع من أنواع التركيب، بل يشمل النوع الآخر؛ وهو تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة..

فقد عمَّم الحكم بالبطلان على النوعين شيخُ الإسلام رحمه الله، وذكر أنّهما باطلان عند جماهير المسلمين[(٢)].

*** ثالثاً: تركيب الجسم من المادّة والصورة، ومن الجواهر المنفردة منتفٍ عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة:**

لم يقل أحدٌ من جمهور العقلاء بصحّة تركيب الجسم من الجواهر المنفردة، أو من المادّة والصورة..

بل هذان النوعان من أنواع التركيب منتفيان عند جمهور العقلاء عن الأجسام المخلوقة..

= ص ٨٦. والردّ على المنطقيين ص ٦٧. ومجموع الفتاوى ١٢/ ٣١٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٢١١.

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٤١٦. وانظر: الرد على المنطقيين له ص ٦٧.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٦٧.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وما يقولونه من تركيب الجسم من الجواهر المنفردة، أو من المادّة والصورة، فهو منتفٍ عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة»[1]..

ويُمثّل رحمه الله لهذه الأجسام المخلوقة بالشمس، والقمر، والهواء، والتراب، والنّار، والأفلاك، ويقول: إنّ أحداً من جمهور العقلاء لم يقل إنّ هذه المخلوقات المُشار إليها مُركّبة من المادة والصورة، أو مُركّبة من الجواهر المنفردة..

يقول رحمه الله: «إنّ هذه المخلوقات المُشار إليها؛ كالشمس، والقمر، والأفلاك، والهواء، والنّار، والتراب: ليست مُركّبة؛ لا هذا التركيب، ولا هذا التركيب..»[2].

ثمّ يتساءل رحمه الله، فيقول: «وكيف بربّ العالمين؟! فإنّه من المعلوم بصريح العقل أنّ المخلوق المُشار إليه، الذي هو عالٍ على غيره؛ كعلوّ السماء على الأرض: إذا كان جمهور العقلاء يقولون: إنّه ليس مُركّباً من الأجزاء التي لا تتجزأ؛ وهي الجواهر المنفردة عند القائلين بها، ولا من المادّة والصورة، كان منعهم أن يكون ربّ العالمين مُركّباً من هذا وهذا أولى»[3].

فإذا انتفى هذا التركيب في الأجسام المخلوقة، فكيف لا يكون منتفياً عن الباري تعالى، وكيف لا يُنزّه الباري جلّ وعلا عنه[4]؟!

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٩. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٦٦.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٦٦. وانظر: شرح حديث النزول له ص ٧٣ـ ٧٥.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٦٦. وانظر: شرح حديث النزول له ص٧٣ـ ٧٥.

(٤) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٣٩، ٥٤٩، ٥٦٦، ٥٦٧. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٢٩، ٢٣٠.

وإذا كان جمهور العقلاء يُنكرون هذا التركيب في المخلوقات، فينبغي أن يكونوا في الخالق أشدّ إنكاراً[1].

*** رابعاً: عدم اتفاق النّظّار على تركيب الجسم من المادّة والصورة، أو من الجواهر المنفردة:**

للنظّار في تركيب الجسم من المادّة والصورة، أو من الجواهر المنفردة ثلاثة أقوال:

١ ـ القول الأول: منهم من قال: إنّ الأجسام مُركّبة من الجواهر المنفردة فقط..

وهذا قول كثير من أهل الكلام؛ وهم من يُثبت الجوهر الفرد..

وقد تقدّم أنّهم متأخّروا المعتزلة والأشعريّة والماتريديّة.

فإنّهم يقولون: الجسم مُركّب من الجواهر المنفردة التي لا تقبل التجزي.

فالجسم على قولهم يقبل القسمة إلى غاية؛ هي الجوهر الفرد: الجزء الذي لا يتجزأ.

٢ ـ القول الثاني: من النظّار من قال: إنّ الجسم مُركّب من المادّة والصورة..

وهذا يقوله من أنكر الجوهر الفرد؛ كالنظّام[2]، وغيره[3].

وهؤلاء يقولون: إنّ الجسم غير مُركّب من الجوهر الفرد، وإنّما هو

---

(١) المصادر السابقة نفسها.

(٢) تقدّم التعريف به ١/١٤٨.

(٣) كجمهور الفلاسفة. (انظر: الصحائف الإلهيّة للسمرقندي ص٢٥٥).

مُركّب من جواهر لا نهاية لها. .

والجسم عندهم يقبل القسمة إلى غير غاية. .

٣ ـ القول الثالث: قول من قال: إنّ الجسم غير مُركّب؛ لا من الجواهر المنفردة، ولا من المادّة والصورة. .

والجسم عند أصحاب هذا القول يقبل القسمة إلى غاية، من غير إثبات الجوهر الفرد.

وهذا القول هو الصواب؛ كما قال شيخ الإسلام رحمه الله[1].

وسبب ذلك: أنّ إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطلٌ بوجوه كثيرة. . «إذ ما من موجودٍ إلا ويتميّز منه شيء عن شيء. وإثبات انقسامات لا تتناهى فيما هو محصور بين حاصرين: ممتنعٌ؛ لامتناع وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى، وامتناع انحصاره فيه. لكنّ الجسم؛ كالماء: يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاؤه، فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر، فلا يبقى ما ينقسم ولا ينقسم إلى غير غاية. بل يستحيل عند تصاغره، فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميّز منه شيء عن شيء، وليس كلّ ما تميّز منه شيء عن شيء لزم أن يقبل الانقسام بالفعل. بل قد يضعف عن ذلك، ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء، لكن يستحيل، إذ الجسم الموجود لابُدّ له من قَدْرٍ ما، ولابُدّ له من صفةٍ ما، فإذا ضَعُفَت قُدَرُهُ عن اتصافه بتلك الصفة انضمّ إلى غيره. إمّا مع استحالة إن كان ذلك من غير جنسه، وإمّا بدون الاستحالة إن كان

---

(١) انظر: تحرير هذه الأقوال في كتب ابن تيمية التالية: درء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٣٤، ١٣٥. وكتاب الصفدية ١/ ١١٧، ١١٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٦٥، ٢١٠، ومجموع الفتاوى ١٢/ ٣١٧. والرسالة التدمرية ص ٥٤.

من جنسه؛ كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جداً، فلابُدّ أن تستحيل هواءً أو تراباً، أو تنضمّ إلى ماءٍ آخر. وإلا فلا تبقى القطرة الصغيرة جداً وحدها. وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جداً من سائر الأجسام»[1].

ففي هذا الكلام ردّ على أصحاب القولين الأوّلين؛ من زعم أنّ الجسم يقبل القسمة إلى غاية هي الجوهر الفرد، ومن زعم أنّ الجسم يقبل القسمة إلى غير غاية..

فكلا القولين باطلان..

لأنّ الجسم إذا انقسم، وتصاغرت أجزاؤه، فلابُدّ أن تنتهي إلى غاية..

أمّا انقسامه إلى غير غاية؛ فهذا مستحيل في الواقع، والعقلاء ينفونه..

وهذه الغاية التي انتهى إليها الجسم في انقسامه، لا يصحّ أن تكون هي الجوهر الفرد؛ لأنّ الجزء الصغير الناجم عن الانقسام لابُدّ أن تكون له صفة، ويكون له قَدْر، ويُميّز منه شيء عن شيء. ولكن ليس كلّ ما تميّز منه شيء عن شيء يمكن أن يقبل الانقسام. بل قد يضعف ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء، فإذا ضَعُفَت قُدَرُهُ عن اتصافه بتلك الصفة انضمّ إلى غيره. فيتحوّل الماء إلى هواء أو تُراب، إن كان في وسط من غير جنسه. ويتحوّل إلى ماء إن صادف وسطاً من جنسه. وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جداً من سائر الأجسام.

فبطُل بذلك أن يكون الجسم مُركّباً من الجواهر المنفردة..

واهتزاز فكرة الجوهر الفرد في نفوس أصحابها، حدا بهم إلى نفي

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية١/١١٨. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٢١٠.

الجوهر الفرد أو التشكيك فيه في آخر أعمارهم، بالرغم من أنّهم أفنَوْا أعمارهم في تقرير توقّف الإيمان بالله واليوم الآخر على ثبوته[1].

* وبهذا يبطل النوعان المتبقيَان من تراكيب المتفلسفة الخمسة..

وببُطلانها، وبُطلان الثلاثة قبلها: يتّضح خطأ ما هم عليه؛ أصحاب دليل التركيب من وهم وضلال في تعطيل الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا..

* والملاحظ على الثلاث تركيبات الأولى أنّها تركيبات في الكيفيّة، بخلاف التركيبين الأخيرين، فإنّهما تركيبان في الكمّ - وهو تركيب الجسم من أبعاضه؛ أحدهما: «من الجواهر المفردة؛ وهو التركيب الحسّي»، والثاني: «من المادة والصورة؛ وهو التركيب العقليّ»[2].

*** ولكن هل تُسمّى هذه الأنواع التي ذكرها المبتدعة تركيباً:**

بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أن ذكر هذه الأنواع أنّه يمتنع وجود موجود قائم بنفسه: سواء كان واجباً أو ممكناً، بدون اتّصافه بالصفات التي زعم المبتدعة أنّها تركيب ممتنع..

وأكّد رحمه الله أنّ تسمية المبتدعة لذلك تركيباً غلطٌ منهم[3].

وأنّ هذه الأنواع من التراكيب التي ذكرها المبتدعة، لا وجود لأكثرها في الأعيان، بل[4] إنّها ممتنعة الوجود في الخارج، ومحلّها الذهن فقط.

فهذه الأنواع التي ذكرها المتفلسفة والمتكلّمون ليست تركيباً في

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية - مطبوع - ١/ ٢٨٣ - ٢٨٦.
(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٥. وانظر: المصدر نفسه ١/ ١٠٤، ١٠٥.
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٢.
(٤) للإضراب الانتقالي.

الحقيقة[1].

وتسمية شيخ الإسلام رحمه الله لهذه الأنواع بالتركيب، من باب مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم، والتنزّل معهم، حتى يُنقض مذهبهم.

إذ تسمية هذه الأنواع تركيباً، إنّما هو اصطلاح اصطلح عليه المبتدعة من المتفلسفة والمعتزلة، ووضع وضعوه، «ليس موافقاً للغة العرب، ولا لغة أحدٍ من الأمم. وإن كان هذا مُركّباً، فكلّ ما في الوجود مركّبٌ»[2].

تفسير ذلك:

* إنّه ما من موجود إلا ولابُدّ أن يُعلم منه شيء دون شيء..

فزعم المبتدعة أنّ المركّب هو: ما جاز أن يُعلم منه شيء دون شيء، يجعل كلّ ما في الوجود مُركّباً[3].

* وأيضاً لا يُعرف في اللغة إطلاق اسم المُركّب على ما له لون وطعم ورائحة.. كالتفاحة مثلاً: «لها لون، وطعم، وريح. لا يُعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مَركّبة من لونها وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاءً لها»[4].

* ولا يُعرف في اللغة أيضاً «أن يُقال: إنّ الإنسان مُركّب من الطول والعرض والعمق، بلا ولا أنّه مُركّب من حياته ونطقه.

إلى أمثال ذلك من الأمور التي يُسمّيها من يُسمّيها من أهل الفلسفة

---

(١) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨١. وانظر: المصدر نفسه ٥/ ١٤٧.

(٣) انظر: درء تعارض العقل لابن تيمية ١/ ٢٨١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٧.

والكلام تركيباً: إمّا غلطاً في المعقولات، وإمّا اصطلاحاً انفردوا به عن أهل اللغات»[1].

«فلا ترتفع بسبب غلط الغالطين وأوضاعهم اللفظيّة: الحقائق الموجودة، والمعاني العقليّة، وأنّه ليس في العقل ما يمنع ذلك. بل العقل يُصدّق السمع الدالّ على إثبات صفات الله تعالى ومباينته لمخلوقاته، وأنّ العقل أثبت موجوداً واجباً بنفسه غنيّاً عمّا سواه.

وأمّا كون ذلك الموجود لا يكون إلا حيّاً عالماً قادراً، أو لا يكون إلا موصوفاً بصفاتٍ لازمةٍ بذاته، ولا يكون إلا مبايناً لمخلوقاته، فالعقل يُوجب ذلك لواجب الوجود، لا نحيله عليه»[2].

فليس لهؤلاء المبتدعة أن ينفوا ما عُلم ثبوته بالشرع بمعانى انفردوا بها عن أهل اللغات؛ لم يقل بها العرب، ولا أحد من الأمم.

* إذ لا دليل لهم على نفي المعاني التي وضعوها من أنفسهم وسمّوها تركيباً، ونفوا لأجلها ما أثبته الله تعالى لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ من الصفات..

فالذات الموصوفة بصفات لازمة لها، و«التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفريق وتبعيض وتجزئة وتقسيم»: لا تُسمّى مُركّبة في اللغة المعروفة والاصطلاح ولو قُدِّر أنّها مخلوقة[3].

«وإذا سمّى مسمٍّ هذه مُركّباً، كان: إما غالطاً في عقله لاعتقاده

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٢، ١٤٣.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٦.

اشتمالها على حقيقتين: وجودها، وحقيقتها المغايرة لوجودها. أو على حقيقتين: ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها قائمة بها. أو على جواهر منفردة أو معقولة. أو نحو ذلك من الأمور التي يُثبتها طائفة من النّاس ويُسمّونها تركيباً»[1].

والواقع أنّ اتّصاف المخلوقات بصفاتها لا يُقال عنه تركيب..

فكيف يُقال عن اتّصاف الله العظيم بصفات الكمال، إنّ ذلك تركيباً؟!.

فالواحد من المخلوقات إذا قيل عنه: إنّه موجود، وحيّ، وعليم، وقدير،... إلى آخر ذلك من صفاته، «لم يكن في هذا تركيب يُعقل أنّه تركيب، كما يُعقل تركيب الكُلّ من أجزائه. وإذا سمّوا هذا تركيباً اصطلاحاً لهم، أو توهّموه تركيباً ظنّاً منهم، لم يكن لفظهم ووهمهم موجباً لأن يُنفى عن الربّ ما يستحقّه من صفات كماله. ويُوجب أن يُثبت موجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الأذهان، وأي موجودٍ قُدّر في الأذهان كان أكمل منه. تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٤٦/٥.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٣٠.

المطلب الثاني
طعن بعض المبتدعة
في دليل التركيب

* إنّ نقل أقوال الخصوم في بعضهم البعض، وذكر نقض كلّ فريق لأدلّة الفريق الآخر، ودحض كلّ طائفة لحجج الطائفة الأخرى: من أبرز السّمات التي اتّسم بها المنهج الفريد لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، ومن أهمّ الميزات التي تميّز بها شيخُ الإسلام نفسُه في تعامله مع المُخالفين..

* ولا ريب أنّ أمثال هذا المنهج يحتاج إلى حافظة قويّة، واطّلاع واسع، وحضور بديهة، وقدرة على استحضار الأقوال، وذكاء وفطنة يُساعدان على الاحتجاج بها وذكرها في مواضعها..

* هذه المميّزات الفريدة، اجتمعت في شخصيّة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الفذّة، ورافقته في أغلب ردوده على المخالفين..

ومن تلكم الردود: ردّه على أصحاب دليل التركيب..

* فإنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ذكر ردّ بعض المُخالفين لأهل السنّة في باب الأسماء والصفات على أصحاب دليل التركيب، في أكثر من موضع من كتبه..

ومن ذلك:

١ ـ ردود الغزالي [1] على المتفلسفة:

---

(١) تقدّمت ترجمته ١/١٥٦.

* لمّا احتجّ المتفلسفة بحجّة التركيب على نفي صفات الله تعالى، وذكروا أنواع التركيب الخمسة التي تقدّم الكلام عنها بالتفصيل[1]، ردّ الغزاليّ ـ رحمه الله ـ على زعمهم أنّ اتّصاف الذات بالصفات يُسمّى تركيباً، ونبّههم إلى أنّهم هم أنفسهم يُثبتون معان متعدّدة لله تعالى، ولا يُسمّون ذلك تركيباً..

يقول الغزالي: «ومع هذا فإنّهم يقولون في الباري تعالى: إنّه مبدأ، وأوّل، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم، وعقل، ومعقول، وفاعل، وخالق، ومُريد، وقادر، وحيّ، وعاشق، ومعشوق، ولذيذ، ومتلذّذ، وجواد، وخير محض. وزعموا أنّ كلّ ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه. وهذا من العجائب»[2].

ثمّ ذكر الغزالي أنّ من مذهب المتفلسفة حصول التركيب بإضافة واجب الوجود إلى شيء، أو إضافة شيء إليه..

يقول في بيان ذلك: «والعمدة في فهم مذهبهم أنّهم يقولون: ذات المبدأ واحدة، وإنّما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه»[3].

فبيَّن تناقضهم في هذا.

وهذه طريقته في الردّ على المتفلسفة، يُحقّق مذهبهم، ويعترض عليه، كما ذكر ذلك في قوله: «فينبغي أن نُحقّق مذهبهم للتفهيم أولاً،

---

(١) انظر: ص١٦٢، ١٦٣. من هذا الجزء.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٤. ونقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩٠، ٣٩١.

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٦٤. ونقله عنه ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩١.

ثمّ نشتغل بالاعتراض؛ فإنّ الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهيم رميٌ في عماية»[1].

* وكذا ردّ الغزالي على المتفلسفة أيضاً عند استدلالهم على نفي الصفات باستحالة اتّصاف الذات الواحدة بالصفات؛ لأنّ ذلك تركيب.

وذكر أنّ ذلك ليس بمستحيل، وأنّ استحالة ذلك ليست معلومة بالضرورة.

يقول الغزالي: «وبِمَ عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مُخالَفون من كافّة المسلمين، سوى المعتزلة. فما البرهان عليه؟ فإنّ قول القائل: الكثرة مُحالةٌ في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنّه تستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع. وليست استحالته معلومة بالضرورة، فلابُدّ من البُرهان»[2].

* وكذا اعترض الغزالي على المتفلسفة في قولهم: كلّ مُركَّب يحتاج إلى مُركِّب، والمتّصف بالصفات مُركَّب؛ لأنّ إثبات ذات متّصفة بالصفات، يستلزم حلول الصفات في الذات..

وقد ذكر في اعتراضه أنّ إتّصاف الموصوف بالصفات شيء، وافتقار المُركَّب إلى مُركِّب شيءٌ آخر.

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٦٤.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٢.

ثمّ ذكر الغزالي حُجّة المتفلسفة في استحالة هذا التركيب.

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله نقل قول الغزالي، ومذهب المتفلسفة الذي حكاه عنهم، وردّ عليه في كتابه درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩١ ـ ٣٩٦.

وكانت مناقشة شيخ الإسلام رحمه الله للمتفلسفة في قضيّة افتقار المتّصف بالصفات إلى بعضه، أو جزئه.. إلخ، وسيأتي بعون الله ردّه على هذه الشبهة قريباً.

يحكي الغزالي مذهب المتفلسفة أولاً، فيقول: «إن قيل: إذا أثبتّم ذاتاً وصفةً، وحلولاً للصفة بالذات، فهو تركيب. وكلّ تركيب يحتاج إلى مُركِّب، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً؛ لأنّه مُركَّب»[1].

ثمّ يعترض عليه بقوله: «قلنا: قول القائل: كلّ تركيب يحتاج إلى مُركِّب؛ كقوله: كلّ موجودٍ يحتاج إلى مُوجِد. فيقال له: الأوّل موجودٌ قديم لا علّة له ولا موجِد فكذلك يُقال: هو موصوف قديم، ولا علّة لذاته، ولا لصفاته، ولا لقيام صفته بذاته. بل الكُلّ قديم بلا علّة»[2].

وهذا مناقضة للمتفلسفة بمذهبهم، وهي طريقة من طرق الردّ من المخالفين...

وابن رشد[3] ردّ على الغزالي في هذه القضيّة[4].

إلا أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله انتصر للغزالي في هذه القضيّة، وردّ على ابن رشد، وممّا قال: «قلت: ما ذكره أبو حامد مستقيمٌ، مبطلٌ لقول الفلاسفة.

وما ذكره ابن رشد إنّما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك»[5].

وقد وضّح شيخ الإسلام وجهة نظر الغزالي في هذه القضيّة، وممّا

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦. ونقله عنه ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩٩.

(٣) تقدّمت ترجمته ١/ ٣٧٩.

(٤) انظر: تهافت التهافت لابن رشد ٢/ ٥١٦ ـ ٥١٩. ونقل قوله شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٩٩ ـ ٤٠٢.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٤٠٢.

قاله: «ومقصوده[1] بذلك[2] أنّ هذا المعنى الذي سمّيتموه تركيباً، ليس معنى كونه مركَّباً إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها، ليس معناه أنّه كان هناك شيء متفرّق فركَّبه مُركّب، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق. فإنّ الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له؛ كالحياة والعلم والقدرة. وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه، لم يمكن أن تُفارقه، ولا أن توجد دونه، ولا يُوجد إلا بها. فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركَّبهما مُركِّب»[3].

* والغزالي أيضاً ردّ على احتجاج المتفلسفة بدليل التركيب على نفي كون الله تعالى جسماً..

وبيَّن أنّ دليل المتفلسفة على نفي الجسم دليلٌ فاسد..

يقول الغزالي راداً على المتفلسفة: «مسألة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنّ الأول ليس بجسم.

فنقول: هذا إنّما يستقيم لمن يرى أنّ الجسم حادثٌ، من حيث إنّه لا يخلو عن الحوادث، وكلّ حادِث فيفتقر إلى مُحدِث[4].

فأمّا أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً لا أوّل لوجوده، مع أنه لا يخلو عن الحوادث، فلِمَ يمتنع أن يكون الأوّل جسماً؟! إمّا الشمس، وإما الفلك

---

(١) أي الغزالي.

(٢) يعني قول الغزالي: «قول القائل: كلّ مُركّب يحتاج إلى مُركِّب، كقول القائل: كلّ موجود يحتاج إلى موجِد».

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٤٠٢، ٤٠٣.

(٤) وهذا لا يستقيم أيضاً. وقد تقدّم الردّ على الأشعريّة في هذه القضيّة، وتبيّن حينئذ أنّ الجسم من الألفاظ المجملة، فلا يُطلق لا نفياً ولا إثباتاً. انظر: ٢/ ٣٥٦ من هذه الأطروحة.

الأقصى، وإما غيره»[1].

ثمّ ذكر الغزالي حجّة المتفلسفة على نفي الجسم، فقال: «فإن قيل: لأنّ الجسم لا يكون إلا مُركّباً منقسماً إلى جُزأين بالكميّة، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنويّة، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة، حتى يُباين سائر الأجسام، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام، وواجب الوجود لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها»[2].

وردّ عليها بقوله: «قلنا: وقد أبطلنا هذا عليكم، وبيَّنّا أنّه لا دليل لكم عليه، سوى أنّ المجتَمِع إذا افتقر بعضُ أجزائه إلى البعض، كان معلولاً. وقد تكلّمنا عليه، وبيّنّا أنّه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجِد له، لم يبعد تقدير مُركّب لا مُركِّب له، وتقدير موجودات لا موجِد لها[3]؛ إذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب، ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه، وبيّنّا تحكّمكم فيه»[4].

ويُلاحظ أنّ الغزالي قد ردّ على احتجاج المتفلسفة بالتركيب على نفي الجسميّة عن الله تعالى، بمثل ردِّه على احتجاجهم بتركّب الذات الموصوفة من ذات وصفات على نفي صفات الله تعالى..

ولا يعني هذا أنّ الغزالي لا ينفي الجسميّة عن الله تعالى، بل هو

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٣.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٣.

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٧٦.

(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ١٩٣. وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلام الغزالي مطوّلاً في درء تعارض العقل والنقل ٤/ ٢٨٤ ـ ٢٨٩. وانظر: المصدر نفسه ١٠/ ٢٣٧. ومجموع الفتاوى ٥/ ٢٩٠؛ فقد ذكر شيخ الإسلام فيهما أنّ الغزالي بيّن عجز المتفلسفة عن إقامة الدليل على نفي أنّ الله جسم.

يفعل ذلك، وإخوانه من الأشعريّة يفعلون، إلا أنّ حُجّتهم في نفي الجسم تختلف عن حجّة المتفلسفة والمعتزلة..

وقد تقدّم أنّ حُجّتهم في ذلك: دليل الأعراض وحدوث الأجسام[1].

١ ـ ردّ الرازيّ[2] على المتفلسفة في دليل التركيب:

* الرازي من المتبحرّين في علم الفلسفة، ومن العالمين ببواطنه وخفاياه.. لذا فإنّ ردّه على المتفلسفة يكون أوقع في نفوسهم من ردود الآخرين.

وقد ردّ الرازي على المتفلسفة في مسألة التركيب، حين زعموا أنّ إثبات الصفات يلزم منه حصول التركيب، فلا تكون حقيقة الواجب واجبة بنفسها، بل تكون تلك الحقيقة ممكنةً..

فقال: «قلنا: إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سببٍ خارجيّ، فلا يلزم؛ لاحتمال إستناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها. وإن عنيتم به توقّف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك ممّا نلتزمه، فأين المُحال؟. وأيضاً: فعندكم الإضافات صفات وجوديّة في الخارج، فيلزمكم ما ألزمتمونا، وأيضاً يلزمكم في الصورة المرتسمة في ذاته من المعقولات ما ألزمتمونا»[3].

فاتّصاف الربّ بالصفات لا يعني افتقاره إلى سببٍ خارجيّ، بل تلك الصفات قائمة بالموصوف الواجب بنفسه، فما المُحال في ذلك؟!..

ويُلاحظ على الرازي أيضاً أنّه قد نحا منحى الغزاليّ في الردّ؛ فنبّه

---

(١) تقدّم بيان ذلك في الباب الثاني. انظر: ١/ ٣٧٥.

(٢) تقدمت ترجمته ١/ ١٢٦.

(٣) نهاية العقول للرازي ـ مخطوط ـ ق ١٩٩/أ ـ ب.

المتفلسفة ـ كصنيع الغزالي ـ إلى أنّهم هم أنفسهم يُثبتون معان متعدّدة لله تعالى، ولا يُسمّون ذلك تركيباً.

وممّا قاله في ذلك: «ثمّ الذي يُحقّق فساد قول الفلاسفة..... أنّهم اتفقوا على أنّ الله تعالى عالمٌ بالكليّات، واتفقوا على أنّ العلم بالشيء: عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم. واتفقوا على أنّ صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى، حتى قال ابن سينا[1]: إنّ تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات[2]، لم يلزم منها مُحال. وإذا كان كذلك، كانت ذات الله تعالى مؤثرة في تلك الصفة وقابلة لها»[3].

فإذا كان المتفلسفة يُثبتون تلك المعاني لله تعالى، ولا يُسمّون ذلك تركيباً، فلِمَ يُسمّون اتّصاف الباري جلّ وعلا بصفاته العُلا تركيباً؟!.

يتساءل الرازي عن ذلك، فيقول: «ومن كان ذلك مذهباً له، كيف يمكنه إنكار الصفات؟»[4].

ثمّ يُبيّن الرازي أنّ الصفاتيّة[5] يقولون: إنّ صفات الله تعالى قائمة

---

(١) تقدّمت ترجمته ص١١.

(٢) انظر: التعليقات لابن سينا ص ٦١.

(٣) نهاية العقول للرازي ـ مخطوط ـ ق ١٩٩/ب.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الصفاتيّة: مصطلح يُطلق على مثبتي الصفات لله تعالى على ما يليق بجلاله. وسمّوا بذلك في مقابل الجهميّة والمعتزلة نفاة الصفات. وقد يُطلق هذا الاسم على مثبتي بعض الصفات؛ كالأشعريّة، والماتريديّة. أو على من غلا في الإثبات؛ كالكرّاميّة. (انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣١٣. والملل والنحل للشهرستاني ص ١٠٨. وشرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٨، ٩، ٥٨، ٦١. ورسالة في الردّ على الرافضة لأبي حامد المقدسيّ ص ١٦٠. ونشأة الأشعريّة وتطوّرها لجلال محمد عبد الحميد موسى ص١٧).

بذاته، والمتفلسفة يقولون: إنّ هذه الصور العقليّة عوارض متقوّمة بالذات، وكلا القولين عند التحقيق متشابهان..

فكيف يُسمّي المتفلسفة إثبات صفات قائمة بالذات تركيباً، وينفون ذلك عن المعاني العقليّة التي أثبتوها عوارض متقوّمة بالذات؟!، مع أنّ الواقع يشهد أنْ لا فرق بين الطائفتين؛ فكلتاهما تُثبتان معان متعدّدة للواجب القديم؟!.

يقول الرازي: «وفي الجملة: فلا فرق بين الصفاتيّة وبين الفلاسفة، إلا أنّ الصفاتيّة يقولون: الصفات قائمة بالذات، والفلاسفة يقولون: إنّ هذه الصورة العقليّة عوارض متقوّمة بالذات. والذي يُسمّيه الصفاتيّ صفةً، يُسمّيه الفلسفيّ عارضاً، والذي يُسمّيه الصفاتي قياماً، يُسمّيه الفلسفي قواماً ومتقوّماً. فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى»[1].

وشيخ الإسلام ابن تيمية نقل هذا القول عن الرازي محتجاً به، وهذا يُرشد إلى أنّه قد أيّده فيما ذهب إليه..

* ـ والمقصود هنا أنّ حجّة التركيب قد قدح فيها النفاة أنفسهم، وهذا ممّا يُبيّن تهافتها وبُطلانها، ويدلّ على أنّها ليست شيئاً ثابتاً واضحاً استقرّ في قلوب الناس فاعتقدوا صحّته ولم يُعارضوه..

---

(١) نهاية العقول للرازي ـ مخطوط ـ ق ١٩٠/ب. وقد نقل شيخ الإسلام نصّ الرازي بأكمله، مع تغيّر بسيط في بعض العبارات في درء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٩٥، ٢٩٦.

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لنص دليل التركيب

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في تقسيمهم الوجود إلى قديم وحادِث، أو واجب وممكن.

المطلب الثاني: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في أخصّ وصف الله عندهم.

المطلب الثالث: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في قولهم: المُركّب مفتقر إلى جُزئه.

المطلب الرابع: مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله للمتفلسفة في قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

المبحث الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لنصّ دليل التركيب

* استدلّ أصحاب دليل التركيب بدليلهم على إثبات وجود الله تعالى..

* وكانت طريقتهم في ذلك: الاستدلال بالمحدَث على القديم عند المعتزلة، والاستدلال بالممكن على الواجب عند المتفلسفة.

* فالمعتزلة قسّموا الوجود إلى قديم وحادِث، وجعلوا أخصّ وصف الله: القِدَم.

* والمتفلسفة قسّموا الوجود إلى واجب وممكن، وجعلوا أخصّ وصف الله: وجوب وجوده بنفسه.

فلو تعدّد القديم عند المعتزلة، أو تبعّض الواجب عند المتفلسفة لكان مُركّباً..

* والمُركّب يفتقر إلى مُركِّب..

* وكون القديم، أو الواجب مركّباً يُناقض أخصّ أوصافه.

* هذا هو ملخّص الدليل عند أصحابه من المعتزلة والمتفلسفة..

* وعليه انصبّت مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، فناقش أصحاب الدليل في طريقة تقسيم الوجود، وفي أخصّ وصفٍ لله تعالى عندهم، وفي قولهم بافتقار المُركَّب إلى مُركِّب، وفي قولهم: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد..

وهذه المناقشات تتضح بعون الله تعالى في المطالب الأربعة الآتية..

المطلب الأول

مناقشة شيخ الإسلام لأصحاب دليل التركيب

في تقسيمهم الوجود إلى

قديم وحادث، أو واجب وممكن

* المعتزلة سلكوا مسلك المتكلّمين في تقسيم الوجود؛ فقسمّوا الموجود إلى قديمٍ وحادِث..

وقالوا: إنّ القديم هو الله تعالى، وكلّ ما سواه فهو حادِث..

والقديم لا صفة له بزعمهم..

* وأتى بعدهم ابن سينا[1] ـ من المتفلسفة، فقسّم ـ وأمثالُه من المتفلسفة ـ الوجودَ إلى واجب وممكن..

وقالوا: إنّ الواجب هو الله تعالى، وكلّ ما سواه فهو ممكن.

والواجب لا صفة له بزعمهم..

* وتقسيم ابن سينا للوجود بهذه الطريقة، هو مزيج من طريقة الفلاسفة الأقدمين، وطريقة المعتزلة..

فالفلاسفة الأقدمون كانوا يُسمّون الله تعالى: عقلاً[2]، وجوهراً[3]،

---

(١) تقدمت ترجمته ص ١١.

(٢) سمّى الفلاسفة الربّ تعالى عقلاً باعتبار تجرّده عن المادّة؛ إذ العقل ـ على حدّ قول الشهرستاني ـ يُطلق على كلّ مجرّد عن المادّة. وإذا كان مُجرّداً بذاته عن المادّة، فهو عقل لذاته. وواجب الوجود مجرد بذاته عن المادّة، فهو عقل لذاته. لذا يُسمّونه جلّ وعلا عقلاً، وعقلاً فعّالاً. (انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٤٠، ٤٤١. ومعيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص٢٦٧، ٢٦٨ وبغية المرتاد لابن تيمية ص ١٨٦ ـ ١٨٩).

(٣) تسمية واجب الوجود بالجوهر محـــلّ نزاع عند الفلاسفة؛ فهم في ذلك على قولين. =

ومبدأ[1]، وعلّة أولى[2]. .

فليس تقسيم ابن سينا الوجود إلى قديم وممكن، هو طريقة الفلاسفة الأقدمين؛ «فإنّ تسمية الربّ واجباً بذاته، وجعل ما سواه ممكناً، ليس هو قول أرسطو[3] وقدماء الفلاسفة، ولكن كانوا يُسمّونه مبدأ وعلّة، ويُثبتونه

= ومن سمّاه منهم جوهراً، عنى أنّه جوهر صوريّ ذاته ماهيّة مجرّدة في ذاتها لا بتجريد غيره لها عن المادّة وعن علائق المادّة، بل هي ماهيّة كليّة موجودة. والجوهر ليس المراد به المتحيّز عندهم، بل هو قائم بنفسه لا في موضع. (انظر: معيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٢٨٠، ٢٨١. وكتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٢٥. وبغية المرتاد له ص١٨٩ ـ ١٩٠).

(١) المبدأ: ، أو مبدع الكلّ: اسم لما يكون قد استتّم وجوده في نفسه، إما عن ذاته وإما عن غيره، ثمّ يحصل منه وجود شيء آخر يتقوّم به. ويُسمّى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له. (انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٣٢. ومعيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٣١٢. وبغية المرتاد لابن تيمية ص ١١٨. وانظر: تعريف العلّة في الحاشية التالية).

(٢) العلّة: يُراد بها عند الفلاسفة واجب الوجود تعالى. (انظر كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٩٢، ٩٣).

والعلّة في اللغة: معنى يحلّ بالمحلّ، فيُغيّر به حال المحلّ بلا اختيار. ولذلك سُمّي المرض علّة.

وهي في اصطلاح المنطقيين: ما يتوقّف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً عنه مؤثراً فيه.

والعلّة أنواعها كثيرة؛ منها: **العلّة الغائيّة:** «الهدف والنتيجة»: وهي ما يُوجد الشيء لأجله. **والعلّة الفاعليّة:** وهي ما يُوجد الشيء لسببه؛ أو بمعنى آخر: عبارة عن ما وجود غيره مستفاد من وجوده، ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير؛ كالنجّار بالنسبة إلى السرير. **والعلّة الصوريّة:** وهي ما يوجد به الشيء بالفعل بصورته وهيئته. (انظر: الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٣٢، ٤٣٣. ومعيار العلم في فنّ المنطق للغزالي ص ٣١٢، ٣١٣. والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمديّ ص ١٢٢، ١٢٣. والتعريفات للجرجاني ص ١٥٤، ١٥٥).

(٣) هو أرسطو طاليس بن نيقو ماخس، أحد الفلاسفة الأقدمين، ومن تلاميذ أفلاطون المقرّبين. ولد في اليونان سنة ٣٨٤ ق.م. ولما بلغ الثامنة عشرة من عـــمره قَدِمَ أثينا، =

من جهة الحركة الفلكيّة، فيقولون: إنّ الفلك يتحرّك للتشبّه به»[1].

فأرسطو قد أثبت العلّة الأولى بحركة الفلك الإراديّة؛ لأنّ الفلك عنده متحرّك للتشبّه بالعلّة الأولى، وحاجة الفلك إلى العلّة الأولى «من جهة أنّه متشبّه بها كما يتشبّه المؤتمّ بالإمام، والتلميذ بالأستاذ. وقد يقول: إنّه يُحرّكه كما يُحرّك المعشوق عاشقه»[2].

فليس عند الفلاسفة الأقدمين أنّ الله أبدع شيئاً، «ولا فعل شيئاً، ولا كانوا يُسمّونه واجب الوجود، ولا يُقسّمون الوجود إلى واجب وممكن، ويجعلون الممكن هو موجوداً قديماً أزلياً كالفلك عندهم. وإنّما هذا فِعل

= والتحق بالأكاديميّة التي أسّسها أفلاطون. أنشأ بأثينا مدرسة في أواخر سنة ٣٣٥ ق. م، وكان من عادته أثناء إلقاء دروسه أن يتمشّى، وتلاميذه من حوله يمشون؛ فلقّب لذلك هو وأتباعه بالمشّائين. مات سنة ٣٢٢ ق. م.

كلامه قليل متناقض في العلوم الإلهيّة،وفيه خطأ كثير.اشتهر عن أرسطو القول بقدم العالم.وهو الذي بدّل دين الصابئة المؤمنين؛ كما قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

(انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جُلجل ص٢٥ـ٣٢.وكتاب «أرسطو»للدكتور مصطفى غالب. والوجود الإلهي بين انتصار العقل وتهافت المادّة في تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتلانا ص ٧٦ ـ ٩٢. وتاريخ الفلسفة اليونانيّة ليوسف كرم ص١١٢، ١١٣. وتاريخ الفلسفة اليونانيّة لماجد فخري٩٩، ١٤٦.وانظر من كتب ابن تيمية: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ١/ ٣٧٢، ٣٧٣.وتلخيص كتاب الاستغاثة ص٣٠٤.وشرح حديث النزول ص١٦٠. ودرء تعارض العقل والنقل٩/ ٢٥٣، ٢٥٤.وشرح العقيدة الأصفهانيّة ص ٧٥، ٧٦).

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٢. وانظر: رسالة في العقل والروح له ص ١٨، وانظرها: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٥، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٧. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص ٣٠٤. والرد على المنطقيّين له ص ١٢٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٣٩١، ٣٩٢. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩.

(٢) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٨، وانظرها: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٥، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٧، وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣٢.

ابن سينا وأتباعه، وهم خالفوا في ذلك سلفهم وجميع العقلاء»[1].

* وصلة تقسيم ابن سينا للوجود بمعتقد الفلاسفة الأقدمين فيه، إنّما هو مُجرّد تأثُّرٍ بثنائيّة الوجود..

ـ وهذه الثنائيّة هي: تقسيمهم الوجود إلى اثنين: علّة ومعلول، أو عقل ومعقول،... إلخ.

وابن سينا إضافة إلى تأثّره بثنائيّة الوجود عند الفلاسفة الأقدمين، عوّل على مذهب المعتزلة في تقسيمهم الوجود إلى قديم وحادِث، وأخذ عنه فكرة المُحدِث، والمُحدَثات...

وقد أتى ـ من خلطه بين أفكار الفلاسفة الأقدمين، وآراء المعتزلة المعاصرين له ـ بقولٍ لم يسبقه إليه أحدٌ من الفلاسفة ولا المتكلّمين؛ فزعم أنّ الوجود ينقسم إلى واجب وممكن..

*** طريقة المعتزلة أكمل من طريقة المتفلسفة:**

فأصل طريقة ابن سينا ـ في الحقيقة ـ مأخوذة عن المعتزلة الذين قسّموا الموجود إلى قديم وحادِث..

ولكن رغم بدعيّة طريقة المعتزلة، وطولها، ووعورتها، وغموضها، وصعوبة فهمها على كثير من النّاس، إلا أنّها أكمل وأبين من طريقة ابن سينا وأتباعه.

فطريقة ابن سينا على هذا: أكثر فساداً من طريقة المعتزلة، وأشدّ مخالفة للعقل والسمع[2].

---

(١) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٨،وانظرها: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٥، ٢٦، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٧، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية ص ٧٣، ٧٤. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٢٦٧، ٢٦٨.

والمتفلسفة ـ ابن سينا ومن معه ـ تفطّنوا إلى فساد طريقة المعتزلة عقلاً وشرعاً، فاستطالوا عليهم بذلك، وسلكوا طريقة أخرى هي أشدّ فساداً، وأكثر مخالفةً للعقل الصريح والنقل الصحيح.

يحكي ابن تيمية رحمه الله فساد كلتا الطريقتين؛ طريقة المعتزلة، وطريقة المتفلسفة، ويُوضّح أنّهما ليستا في مستوى واحد، بل في دركات؛ فطريقة الإمكان أنزل في الدركات من طريقة الحدوث..

يقول رحمه الله: «والمتفلسفة أشدّ مخالفة للعقل والسمع منهم(١)، لكنّهم عرفوا فساد طريقتهم هذه العقليّة، فاستطالوا عليهم بذلك، وسلكوا ما هو أفسد منها؛ كطريقة الإمكان والوجوب»(٢).

*** تناقض ابن سينا ومن معه في طريقة الإمكان والوجوب:**

قد عُلِم أنّ الوجود ينقسم عند ابن سينا وأتباعه إلى واجب وممكن..

* والممكن في عُرف سائر العقلاء: ما وُجِد بعد عدمه، أو عُدِم بعد وجوده؛ فهو الذي يمكن أن يكون موجوداً، وأن يكون معدوماً..

فلا يكون إلا مُحدَثاً سُبق بعَدَم.

* وأمّا الأزليّ الذي لم يزل ولا يزال: فهو عند الفلاسفة، وعند سائر العقلاء يمتنع أن يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم..

بل: كلّ ما قبل الوجود والعدم، لم يكن إلا مُحدَثاً..

* وهذه طريقة العقلاء في الاستدلال على أنّ كلّ ما سوى الله، فهو مُحدَث مسبوق بالعدم، كائن بعد أن لم يكن(٣).

---

(١) أي من المعتزلة.

(٢) النبوات لابن تيمية ص ٧٣، ٧٤. وانظر درء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٢٦٧، ٢٦٨.

(٣) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٨، ١٩، وانظرها ضمن مجموعة الرسائل =

* إلا أنّ ابن سينا خَلَطَ بين الوجوب والإمكان، وتناقض فيهما. .

فبعد أن ذكر ثنائيّة الوجود، وقسّم الموجود إلى واجب وممكن، عاد فناقض نفسه، وزعم في الممكن أموراً ترفعه إلى مصافّ الواجب ـ عند التحقيق ـ . .

ومن مناقضته لنفسه هو وأتباعه؛ زعمهم: **أنّ الممكن قد يكون قديماً أزلياً لم يزال ولا يزال، يمتنع عدمه**[1].

وهم يُسمّونه حينئذٍ واجباً بغيره.

وقد جعلوا الفلك من هذا النوع.

فخرجوا بصنيعهم هذا عن إجماع العقلاء على:

١ ـ ثنائية الوجود. .

٢ ـ وعلى أنّ الممكن غير الواجب، ليس بأزليّ ولا أبديّ، بل عدمه ممكن كوجوده؛ فهو يقبل الوجود والعدم. .

* وقد زعم ابن سينا وأتباعه أنّ الممكن يمكن أن يوجد، وأن لا يُوجد، وأنّه مع هذا يكون: قديماً، أزلياً، أبدياً، ممتنع العدم، واجب الوجود بغيره. .

وهذا تناقض واضح، ومخالفة صريحة لما عليه العقلاء[2]. .

«فإنّ هذا ممتنع عند جميع العقلاء، وذلك بيِّن في صريح العقل لمن

= المنيرية ٢/٢٦، وضمن مجموع الفتاوى ٩/٢٧٧، ٢٧٨، ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/٢٦٨.

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/٤٥١، ٤٥٣، ٤٥٥.

(٢) لاحظ الحاشية التالية.

تصوّر حقيقة الممكن الذي يقبل الوجود والعدم»[1].

فقولهم إذاً: بأنّ الممكن لم يزل موجوداً، ولا يُمكن أن يُعدم، مناقض لقولهم عن الممكن: إنّه الذي يقبل الوجود والعدم[2].

* وقَصْدُ ابن سينا وأتباعه من فَرْض ممكنٍ لم يزل موجوداً: تقديرُ ممكنٍ لم يزل واجباً بغيره..

وهم قد افترضوا وجوده، حين سلكوا في إثبات واجب الوجود: الاستدلال بالموجود على الواجب؛ «فقالوا: كلّ ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجباً بغيره»[3].

* وغرض ابن سينا وأتباعه من هذا: التدليل على معتقدهم في قِدَم الأفلاك؛ (قِدَم العالم)[4].

فالفَلَك عند ابن سينا وأتباعه ليس مُحدَثاً، بل زعموا أنّه ممكن في نفسه، ليس له وجود من نفسه، وإنّما وجوده من مبدعه[5].

والممكن في نفسه ـ بزعمهم ـ لا يُمكن أن يُعدم، بل لم يزل، ولا يزال؛ إذ وجوده مستمدّ من وجود مبدعه[6].

---

(١) رسالة في العقل والروح لابن تيمية ص ١٨، ١٩، وانظرها: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/ ٢٦، وضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٧، ٢٧٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٢٦٨. والفرقان بين الحق والباطل ص ١٠٩.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٧٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ٢٦٨. وانظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/ ٤٤٧.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩. والفرقان بين الحقّ والباطل ص ١٠٩.

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٧٤. ومجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩.

(٦) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/ ٤٥١، ٤٥٣ـ ٤٥٥.

* فابن سينا وأتباعه بتقديرهم ممكناً لم يزل واجباً بغيره:

١ ـ خالفوا العقلاء الذين يقولون بثنائيّة الوجود، ويقولون بأنّ الممكن يُعدم، وأنّه لا يبقى[1].

٢ ـ خالفوا أسلافهم من الفلاسفة الأقدمين الذين لم يؤثر عنهم مثل هذه المقالة[2].

٣ ـ ناقضوا أنفسهم حين قالوا بأنّ الممكن ما أمكن وجوده وعدمه؛ فكان موجوداً تارة، ومعدوماً أخرى، ثمّ أتَوْا بنقيض ذلك حين زعموا أنّ الممكن لم يزل، ولا يزال[3]..

** ومناقضة المتفلسفة لأنفسهم تظهر في الآتي:

أولاً ـ كيف يُقال عن الشيء الذي لم يزل ولا يزال: يمكن أن يُوجد، ويمكن ألا يوجد؟

إذا قيل: «هو باعتبار ذاته يقبل الأمرين.

قيل: إن أردتم بذاته ما هو موجود في الخارج: فذاك لا يقبل الأمرين؛ فإنّ الوجود الواجب بغيره لا يقبل العدم. إلا أن يُريدوا أنّه يقبل أن يُعدم بعد وجوده. وحينئذٍ فلا يكون واجباً بغيره دائماً؛ فمتى قبل العدم في المستقبل، أو كان معدوماً، لم يكن أزلياً أبدياً قديماً واجباً

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٣٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/٢٦٨. ومجموع الفتاوى له ١/٤٩. والفرقان بين الحق والباطل له ص١٠٩.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٣٧٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/٢٦٨. ومجموع الفتاوى له ١/٤٩. والفرقان بين الحق والباطل ص ١٠٩.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٢٦٨. ومجموع الفتاوى له ١/٤٩. والفرقان بين الحق والباطل له ص ١٠٩.

بغيره دائماً، كما يقول هؤلاء في العالَم.

فإن أريد بقبول الوجود والعدم في حال واحدة: فهو ممتنع.

وإن أريد في الحالين؛ أي يقبل الوجود تارة والعدم أخرى: امتنع أن يكون أزليّاً أبديّاً لتعاقب الوجود والعدم عليه.

وإن أريد أن ذاته التي تقبل الوجود والعدم شيء غير الوجود في الخارج: فذاك ليس بذاته.

فإن قيل: يُريد به أنّ ما يتصوّره في النفس يمكن أن يصير موجوداً في الخارج ومعدوماً، كما يتصوّره الإنسان في نفسه من الأمور.

قيل: هذا أيضاً يُبيّن أنّ الإمكان مستلزم للعدم؛ لأنّ ما ذكرتموه إنّما هو في شيء يتصوّره الفاعل في نفسه، يمكن أن يجعله موجوداً في الخارج، ويمكن أن يبقى معدوماً. وهذا إنّما يُعقل فيما يُعدم تارة ويوجد أخرى. وأمّا ما لم يزل موجوداً واجباً بغيره، فهذا لا يُعقل فيه الإمكان أصلاً.

وإذا قال القائل: ذاته تقبل الوجود والعدم، كان متكلّماً بما لا يُعقل»[1].

فالواجب بغيره لا يقبل العدم مطلقاً في سائر أحواله..

ولا معنى لجعل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم واجباً بغيره..

ثانياً ـ احتياج ما سوى الله إليه، وافتقاره إلى ما في يده دليلٌ على حدوثه وإمكانه..

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٣٧٤، ٣٧٥. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٣٣٧.

فالفطر تشهد أنّ كلّ ما سوى الله تعالى مفتقر إليه، موجود به، مُحتاجٌ إليه. .

وهذا من دلائل حدوثه، وكونه بعد أن لم يكن. .

«فكلّ من تصوّر شيئاً من الأشياء، محتاجاً إلى الله، مفتقراً إليه، ليس موجوداً بنفسه، بل وجوده بالله: تصوّر أنّه مخلوقٌ كائن بعد أن لم يكن.

أمّا إذا قيل: هو فقير مصنوع محتاج، وأنّه دائماً معه، لم يحدث عن عدم: لم يُعقل هذا، ولم يُتصوّر إلا كما تتصوّر الممتنعات، بأن يقدّر في الذهن تقديراً لا يتصوّر تحقّقه في الخارج. فإنّ تحقّقه في الخارج ممتنع.

وعلى هذا فإذا قيل: المُحوِج إلى المؤثّر هو الإمكان أو هو الحدوث، لم يكن بين القولين منافاة؛ فإنّ كلّ ممكن حادِث، وكلّ حادِث ممكن، فهما متلازمان»[1].

ثالثا ـ لا يُعقل في الخارج وجود ممكنات ليست بحادِثة. .

من تأمّل السموات وغيرها من الموجودات، أيقن أنّه ثمّة مُوجِد أوجدها من عدم. .

والموجودات التي نعقلها في الخارج لا تخرج عن موجود بنفسه، وموجود بغيره. .

«وإذا قُسِّم الوجود إلى: موجود بنفسه، وموجود بغيره وسمّى هذا ممكناً، كان هذا تقسيماً صحيحاً، وهو كتقسيمه إلى: مفعول وغير مفعول، ومخلوق وغير مخلوق.

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٣٧٨، ٣٧٩.

أمّا كون هذا الممكن له ذات، وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم، فهذا غير معقول في شيء من الموجودات، بل المعقول: أنّه ليس في الممكن من نفسه وجود أصلاً، ولا تحقّق، ولا ذات، ولا شيء من الأشياء.

وإذا قلنا: ليس له من ذاته وجود، فليس معناه أنّه في الخارج له ذات ليس له منها وجود، بل معناه أنّا نتصوّر ذاتاً في أنفسنا، ونتصوّر أنّ تلك الذات لا تُوجد في الخارج إلا بمبدع يُبدعها. فالحقائق المتصوّرة في الأذهان لا تُوجد في الأعيان إلا بمبدع يُبدعها في الخارج، لا أنه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج، فإنّ هذا باطل.

وإذا كان كذلك، وعلمنا أنّ كلّ موجود؛ فإمّا موجود بنفسه ـ وهو الخالق، أو موجود بغيره ـ وهو المصنوع المفعول، والمصنوع المفعول لا يكون إلا مُحدَثاً مسبوقاً بالعدم. بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا مُحدَثاً مسبوقاً بالعدم عند عامّة العقلاء. ولو قدر أنَّا لم نعرف هذا، فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً، وتسمية ما أبدعه غيره مخلوقاً، أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً؛ إذ الممكن لا يُوصف به في العادة إلا المعدوم الذي يُمكن أن يُوجد وأن لا يُوجد. . . . . . .

ثمّ إذا عُرِف أنّ كلّ ما سوى الموجود بنفسه، فهو مفعول مصنوع له، عُلِم أنّ المصنوع المفعول لا يكون إلا مُحدَثاً»[1].

فعُلِم إذاً أن كلّ موجود فهو إما موجود بنفسه، أو موجود بغيره.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/٣٤٩، ٣٥٠. وانظر: منهاج السنة النبوية له ١/٣٧٧، ٣٧٨.

والموجود بغيره لا يُوجد إلا بالموجود بنفسه.

والموجود بغيره مُحدَث مخلوق مصنوع بعد أن لم يكن..

وهو معدومٌ، أو سيُعدم لا محالة.

ونحن نشهد حدوث موجودات كثيرة، وجدت بعد أن لم تكن، ونشهد عدمها بعد أن كانت موجودة..

وما كان معدوماً، أو سيكون معدوماً، فلا يكون واجباً؛ لا بنفسه، ولا بغيره، ولا يكون أزليّاً، ولا أبديّاً[1]..

* وبهذا يتبيّن تناقض المتفلسفة في زعمهم أنّ الممكن قد يكون أزلياً أبدياً، وأنّه لا يُعدم..

* ويتّضح أيضاً فساد ما سلكه المتكلّمون والمتفلسفة من طريق لإثبات وجود الله تعالى؛ فكلا الطريقين فاسدٌ، إلا أنّ مسلك المتفلسفة أشدّ فساداً ومخالفة للمعقول والمنقول..

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٤٩. ودرء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٥٠.

المطلب الثاني

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب في أخصّ وصف الله عندهم

*تقدّم الكلام أنّ المتفلسفة يجعلون أخصّ وصف الله تبارك وتعالى وجوبَ وجوده، ويشترطون في الواجب أن يكون واحداً، ويعنون بالواحد: ما لا صفة له ولا قَدْر، ولا يقوم به فعل. ويزعمون أنّ إثبات الصفات يقتضي أن يكون الواجب ـ الذي هو أخصّ وصف الله ـ أكثر من واحد، وهذا يستلزم تعدّد الواجب..

* ومثلهم المعتزلة الذين جعلوا القِدَم أخصّ وصف الله، وزعموا أنّ الاشتراك في أخصّ وصفٍ يُوجب التماثل، فلو شاركت الصفة الموصوف في القِدَم لكانت مثله؛ فعندهم أنّ من أثبت لله تعالى صفة قديمة، فقد أثبت له مِثلاً قديماً[1].

* ومزاعمهم هذه في غاية الفساد[2]..

* فإنّ أخصّ وصف الإله تبارك وتعالى ليس هو صفة واحدة، بل هي صفات كثيرة..

* فمن المعلوم أنّ الأسماء والصفات بالنسبة لاختصاصها بالربّ تعالى

---

(١) تقدّم بيان ذلك من كتبهم. انظر: ١/ ٣٦٥ من هذه الأطروحة. وانظر من كتب ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ١١٧. وتلخيص كتاب الاستغاثة ص ١٥٧. ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٤٦. وكتاب الصفدية ٢/ ٢٢٧ ـ ٢٣٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٤٦.

من عدمه على نوعين:

١ ـ «نوعٌ يختص به الربّ؛ مثل الإله، وربّ العالمين، ونحو ذلك. فهذا لا يثبت للعبد بحال..

ومن هنا ضلّ المُشركون الذين جعلوا لله أنداداً.

٢ ـ والثاني: ما يُوصف به العبد في الجملة؛ كالحيّ، والعالم، والقادر. فهذا لا يجوز أن يُثبت للعبد مثل ما يثبت للربّ أصلاً؛ فإنّه لو ثبت له مثل ما يثبت له؛ للزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه. وذلك يستلزم اجتماع النقيضين»[١].

فليس أخصّ وصف الله تعالى صفةً واحدة، بل أخصّ وصفه تعالى: كلّ ما اختصّ به جلّ وعلا..

«فإنّ خصائص الربّ تعالى التي لا يُوصف بها غيره كثيرة؛ مثل: كونه ربّ العالمين، وأنّه بكلّ شيء عليم، وأنّه على كلّ شيء قدير، وأنّه الحيّ القيّوم، القائم بنفسه، القديم، الواجب الوجود، المقيم لكلّ ما سواه. ونحو ذلك من الخصائص التي لا تُشركه فيها صفة ولا غيرها»[٢].

فعلمه تعالى بكلّ شيء من أخصّ أوصافه، وقدرته جلّ وعلا على كلّ شيء من أخصّ أوصافه، وخلقه لكلّ شيء من أخصّ أوصافه،

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٥٩٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٤٦. وانظر: الرسالة التدمرية له ص ١١٨. وتلخيص كتاب الاستغاثة له ص ١٥٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٤٨٨. ومجموع الفتاوى له ٢/٣٤، ٣٥، ٣٦.

ونحو ذلك من خصائص الربّ تعالى؛ كلّها من أخصّ أوصافه؛ إضافة إلى القِدَم، ووجوب الوجود، والغنى عن الغير..

«ولهذا لمّا كان وجوب الوجود من خصائص ربّ العالمين، والغنى عن الغير من خصائص ربّ العالمين: كان الاستقلال بالفعل من خصائص ربّ العالمين، وكان التنزّه عن شريكٍ في الفعل والمفعول من خصائص ربّ العالمين؛ فليس في المخلوقات ما هو مستقلّ بشيء من المفعولات، وليس فيها ما هو وحده علّة قائمة، وليس فيها ما هو مستغنياً عن الشريك في شيء من المفعولات»[1].

**** ولكن هل القِدَم الذي أثبته المعتزلة لله تعالى، ووجوب الوجود الذي أثبته المتفلسفة له يصلح أن يكون من خصائصه جلّ وعلا؟:**

*** أولاً: واجب الوجود:**

* إنّ لفظ واجب الوجود فيه إجمال، وفيه اشتراك بين عدّة معانٍ..

١ ـ يُقال للموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم: واجبَ الوجود.

وعلى هذا: فالذات واجبة، والصفات واجبة، ولا محذور في تعدّد الواجب بهذا التفسير[2].

٢ ـ يُقال للموجود بنفسه، والقائم بنفسه: واجبَ الوجود.

فتكون الذات واجبة، والصفات ليست واجبة[3].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٣٤، ٣٥.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٥٠. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٥٠. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

٣ ـ يُقال لمبدع الممكنات؛ وهي المخلوقات: واجبَ الوجود.

فالمُبدع لها هو الخالق، ويكون الواجب هو الذات المتّصفة بالصفات[1].

فعلى القولين الأول والثالث: تكون الصفات واجبة، ولا محذور في تعدّد الواجب..

وعلى القول الثاني: تكون الذات هي الواجبة دون الصفات؛ لأنّ قيام واجب الوجود بنفسه، يعني غناه عمّا سواه.

والبُرهان إنّما قام على أنّ الممكنات لها فاعل، والصفة هنا ـ غناه عمّا سواه ـ ليست هي الفاعل[2].

والذات مجرّدة عن الصفات لم تَخْلُق، والصفات مُجرَدة عن الذات لم تخلق[3].

وعلى هذا القول ـ الثاني: فلو قال القائل: «الذات مؤثّرة في الصفات، والمؤثّر والأثر ذاتان. قيل له: لفظ التأثير مجمل. أتعني بالتأثير هنا: كونه أبدع الصفات وفَعَلَهَا، أم تعني به كون ذاته مستلزماً لها؟ فالأوّل: ممنوع في الصفات. والثاني: مُسلَّم»[4].

فتأثير الذات في الصفات بمعنى أنّ الله خلقها وأبدعها: ممتنع؛ لأنّ الله قديم بصفاته. أمّا بمعنى استلزام الذات لها: فهذا معنى مُسلّم؛ لأنّ

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/١٨. ومجموع الفتاوى له ١/ ٥٠. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٥٠٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٣١.

(٢) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٥٠٨.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٥٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/١٨.

الذات المجرّدة عن الصفات لا وجود لها. .

فالقول الأول والثالث في معنى واجب الوجود تعالى: هما القولان الصحيحان، وهما يستلزمان اتّصاف الذات بالصفات. والقول الثاني محلّ استفصال.

ملاحظة: قد يطلق البعض واجب الوجود على ما لا تعلّق له بغيره، وهذا باطل؛ إذ ليس في الوجود واجب وجودٍ بهذا الاعتبار؛ «فإنّ الباري تعالى خالق لكل ما سواه، فله تعلّق بمخلوقاته، وذاتُه ملازمةٌ لصفاته، وصفاتُه ملازمةٌ لذاته، وكلّ من صفاته اللازمة، ملازمة لصفته الأخرى»[1].

*** ثانياً: القديم:**

إنّ «لفظ «القديم» في اللغة المشهورة التي خاطبنا بها الأنبياء، يُراد به ما كان مُتقدّماً على غيره تقدّماً زمانيّاً، سواء سبقه عدم، أو لم يسبقه عدَم؛ كما قال تعالى: ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿تَاللهِ إِنَّكَ لَفِيْ ضَلَالِكَ الْقَدِيْمِ﴾[3]، وقال الخليل ـ عليه السلام: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ. أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُوْنَ. فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِيْ إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِيْنَ﴾[4]. فلهذا كان القديم الأزليّ الذي لم يزَل موجوداً، ولم يسبقه عدَم: أحقّ باسم القديم من غيره»[5].

فالربّ تبارك وتعالى يُسمّى قديماً إذا أُريد بالقديم: ما لا ابتداء له،

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣١، ١٣٢.

(٢) سورة يس: جزء من الآية ٣٩.

(٣) سورة يوسف: جزء من الآية ٩٥.

(٤) سورة الشعراء: الآيات ٧٥ ـ ٧٧.

(٥) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٩٠، ١٩١.

ولم يسبقه عَدَم مطلقاً. . .

ولكن المبتدعة أدخلوا في مسمّى القديم عدّة معان، جعلت لفظ القديم من الألفاظ المجملة، التي يُستفصل عن المُراد بها قبل إثباتها أو نفيها . .

١ ـ أطلقوا القديم على القائم بنفسه.

وعلى هذا القول تكون الذات واجبة دون الصفات[١].

٢ ـ أطلقوا القديم على الربّ القديم.

وعلى هذا الإطلاق تكون الذات واجبة دون الصفات أيضاً[٢].

٣ ـ أطلقوا القديم على الذات القديمة الخالقة لكلّ شيء.

والإطلاقان الأولان لا يقبلان في حقّ الله تعالى؛ لأنّهما يُوجبان أن تكون الصفة ليست قديمة بهذا الاعتبار[٣].

وإنّما الذي يُقبل في حقّ الله: القديم الذي دلَّت عليه المُحدَثات، الذي هو الخالق الموجود بنفسه، الذي لم يزل ولا يزال، لا ابتداء له، ولم يسبقه عدم مطلقاً، ويمتنع عدمه. فصفته جلّ وعلا تكون قديمةً بهذا الاعتبار[٤].

**** اعتراض، والردّ عليه:**

زعم المبتدعة أنّ اتّصاف الربّ تعالى بالصفات يستلزم تعدّد الواجب،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٣١.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣١. ودرء تعارض العقل والنقل ٣/ ١٨.

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣١، ١٣٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٢/ ٣٩١.

أو القديم. .

والحقّ: أنّ اتّصاف الربّ تعالى بصفاته لا يستلزم أن يكون الواجب الواحد، أو القديم الواحد أكثر من واحد؛ كما زعم المبتدعة؛ «فليس يجب أن تكون صفة الإله إلهاً، ولا صفة الإنسان إنساناً، ولا صفة النبيّ نبيّاً، ولا صفة الحيوان حيواناً»[(١)].

واتّصاف الصفات بالوجوب، أو القِدَم، لا يعني أنّها تكون كذلك على سبيل الاستقلال؛ لأنّ الصفة لا تقوم بنفسها، ولا تستقلّ بذاتها. .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «إن أرادوا أنّ الصفة تُوصف بالقِدم كما يُوصف الموصوف بالقِدم؛ فهو كقول القائل: تُوصف صفة المحدَث بالحدوث، كما يُوصف الموصوف بالحدوث. وكذلك إذا قيل: تُوصف بالوجوب، كما يُوصف الموصوف بالوجوب.

فليس المُراد أنّها تُوصف بوجوبٍ أو قِدَمٍ أو حدوث على سبيل الاستقلال؛ فإنّ الصفة لا تقوم بنفسها ولا تستقلّ بذاتها. ولكنّ المُراد أنّها قديمة واجبة بقِدم الموصوف ووجوبه؛ إذا عُني بالواجب ما لا فاعل له، وعُني بالقديم ما لا أوّل له. وهذا حقّ لا محذور فيه»[(٢)].

فالقِدَم، ووجوب الوجود، ليسا من خصائص الذات المُجرّدة، بل هما من خصائص الذات الموصوفة بالصفات. .

وإلا فالذات المُجرّدة لا وجود لها في الخارج، فضلاً عن أن تختصّ بقِدَمٍ أو وجوب[(٣)].

---

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٠. وانظر: الرسالة التدمرية ص ١١٨.

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٣٠، ١٣١.

(٣) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١١٨.

«وحقيقة الأمر: أنّ القديم الواجب بنفسه هو: الذات المستلزمة لصفات الكمال. وأمّا ذات مجرّدة عن هذه الصفات، أو صفات مجرّدة عنها: فلا وجود لها، فضلاً عن أن تكون واجبة بنفسها، أو قديمة..»[1].

وينبغي أن يُعلم أخيراً أنّ القِدَم، ووجوب الوجود متلازمان عند عامّة العقلاء؛ الأولين منهم والآخرين، لم يُعرف عن طائفة منهم نزاعٌ في ذلك[2]..

وهما من أخصّ أوصاف الربّ تعالى، بشرط تقييدهما بالمعنى الصحيح المُختار، لا بالمعاني التي أحدثها أهل البدع لهما..

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/٤٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/٤٩.

المطلب الثالث

مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لأصحاب دليل التركيب

في قولهم: المُركّب مفتقر إلى جُزئه

* الله سبحانه وتعالى هو المستحقّ للكمال المُطلق؛ لأنّه الأوّل بلا بداية، والآخر بلا نهاية، والأحد الصمد الذي افتقر إليه كلّ شيء، واستغنى هو تعالى عن أيّ شيء.

وغناه جلّ وعلا عن غيره: من أخصّ أوصافه؛ فإنّه لا يُوجد غنّي عن العالمين سواه؛ فله الغنى المُطلق، ويمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره بوجهٍ من الوجوه؛ إذ لو افتقر إلى غيره بوجهٍ من الوجوه، لكان مُحتاجاً إليه، والمُحتاج إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه، بل يكون ممكناً مفتقراً إلى غيره.

* والمبتدعة قد تفطّنوا إلى هذا الأمر؛ فتوهّموا أنّ اتّصافه جلّ وعلا بصفاته يقتضي تركيبه، وافتقاره إلى أجزائه ـ وهي الصفات عندهم، والمركَّب لا يكون واجباً. .

* فقول المبتدعة: المُركَّب مفتقر إلى جُزئه؛ هو الحجّة الأساسيّة لهم على نفي أي نوعٍ من أنواع التركيب عن الله تعالى. .

* وقد عُلِم أنّ مُرادهم من نفي التركيب: نفي الصفات. .

*** وتتلخّص حجّتهم هذه في:**

أنّ المُركَّب يفتقر إلى أجزائه وأبعاضه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى

غيره لا يكون واجباً، فيكون معلولاً.

أو إثبات الصفات تركيب، والمركّب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيرُه، والمفتقر إلى غيره ليس بواجبٍ بنفسه[1].

* وهذه الحُجّة مبنيّة على ألفاظٍ مجملة[2]، بل ألفاظها كلّها مجملة[3].

* فلفظ: واجب الوجود، والتركيب، والجزء، والبعض، والغير، والافتقار: كلّها ألفاظ مجملة، فيها إبهام وإيهام، وهي محتملة للحقّ والباطل، وتسمية الحقّ باسم الباطل لا ينبغي أن يؤدّي إلى ترك الحقّ، بل لابُدّ من الاستفصال[4].

وذلك أنّ عامّة ألفاظ المبتدعة الاصطلاحيّة «لا يُريدون بها ما هو المعروف في اللغة من معناها، بل معاني اختصّوا هم بالكلام فيها نفياً وإثباتاً. ولهذا قال الإمام أحمد فيهم: «يتكلّمون بالمتشابه من الكلام، ويُلبّسون على جُهّال النّاس بما يُشبّهون عليهم[5]»[6].

وكَيْ يتبيَّن ما في هذه الألفاظ من الإجمال والاشتباه، لابُدّ من

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/ ١٤٩. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٧. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٨. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٩، ١١٠.

(٢) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٩.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٦٤، ٥٤١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٣/ ١٧، ٦/ ٢٩٦ ـ ٢٩٩. والفتاوى المصرية له ٦/ ٤١١، ٥٤٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ٢/ ١٤٩. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٤، ٥٤١.

(٥) الردّ على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص ٨٥.

(٦) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٤.

مناقشة هذه الألفاظ لفظاً لفظاً..

وقد تقدّمت مناقشة لفظ «التركيب» و «واجب الوجود»، وتبيَّن حينها الإجمال والاشتباه اللذين في هذين اللفظين.

وبقي بيان ما في: «الجزء»، و«البعض»، و«الغير»، و«الافتقار» من الإجمال..

وهذا يتّضح في المسائل التالية:

المسألة الأولى: لفظ الجزء والبعض من الألفاظ المجملة:

لفظ «الجزء»، و«البعض»: من الألفاظ المجملة التي تشتمل على الإيهام والإبهام..

والإجمال الذي فيهما يستدعي الاستفصال ممّن يزعم أنّ اتّصاف الربّ بالصفات يستلزم كونه مركّباً من أجزاء وأبعاض:

**** فإن أراد نافي الصفات ـ خشية التركيب من الأجزاء والأبعاض:**

أ ـ أنّ الجزء هو الذي ينفصل بعضه عن بعض.

ويُمثِّل لذلك بتجزّئ الحيوان بخروج المني وغيره من الفضلات منه؛ ومن ذلك يُولَد شَبَهُهُ منه بانفصال جزء منه؛ كمني الرجل ومني المرأة ودمها..

ب ـ أو أنّ الجزء هو الشيء الذي يتبعّض فيُفارق جزءٌ منه جزءاً؛ كما هو المعقول من التجزّي في صفات الأجسام المخلوقة من أجزائها وأبعاضها: فإنّه يجوز أن تتفرّق وتنفصل.

ويُمثِّل لذلك بتبعّض الحيوان، والثمار، والخشب، والورق، ونحو ذلك من أجزاء المُركّبات من: الأطعمة، والنباتات، والأبنية،

والثياب. . . إلخ.

ج ـ أو أنّ الجزء هو الشيء الذي يُركّب ويُؤلّف فيُجمع بين أبعاضه؛ كما في قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[1].

د ـ أو أنّ الجزء ما يُشبه هذه الأمور.

فإنّ لفظ «الجزء» على هذه المعاني منفيّ عن الله تعالى. .

ونحن نوافق الذين ينفون هذا التركيب من الأجزاء والأبعاض عن الله تعالى؛ لأنّ هذا يُنافي صمدانيّته سبحانه وتعالى المستلزمة إثبات كلّ كمال له، ونفي كلّ نقص عنه؛ فالله تبارك وتعالى منزّه عن النقائص والآفات، متّصف بصفات الكمالات. .

وهذا التركيب ممتنع باتفاق المسلمين، ولم يقل أحدٌ من المسلمين أنّ الله يتجزأ ويتبعض بهذا المعنى[2].

وكذلك لم يقل أحدٌ من المسلمين «إنّه يمكن تجزّيه وتبعّضه كما يمكن تبعيض الجبال ونسفها، وكما يمكن انشقاق السماء وانفطارها عند المسلمين وغيرهم ممّن يؤمن بالقيامة الكبرى ـ وإن كان ذلك غير ممكن عند من أنكر ذلك من المشركين والصابئين من الفلاسفة وغيرهم.

فالأجسام المخلوقة يقدر الله على أن يُجزّيها ويُبعّضها؛ فيفرقها ويمزقها.

---

(١) سورة الإنفطار، الآية ٨.

(٢) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/٤١١، ٥٤٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/١٤٩. ومجموع الفتاوى له ٦/٣٤٨. وكتاب الصفدية له ١/١٠٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٦٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ٦/٢٩٧. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٤٩، ٥٠.

وهي في العادة ثلاثة أقسام:

أحدها: الأجسام اللينة الرطبة التي تقبل التجزئة بسهولة.

والثاني: الأجسام اليابسة الصلبة التي تقبل التجزّي بالقوّة.

والثالث: ما لم تجر العادة بتجزّيه، ولكن يُعلم قبوله للتجزي.

ولم يقل أحدٌ من المسلمين أنّ الخالق سبحانه يمكن أن يتفرّق وينفصل بعضه من بعض، بل هو أحدٌ صمد»[1].

فهذه المعاني التي تقدّمت في مقام الاستفصال مع نافي «الجزء» هي المعاني الحقّة للجزء، وهي المعلومة في لغة العرب..

والسلف رحمهم الله يُوافقون من نفى هذه المعاني وأمثالها، ويؤيّدونه في نفيها عن الله تعالى؛ إذ أنّها ممّا يجب تنزيه الله تعالى عنها..

**** أمّا إن أراد نافي الصفات ـ خشية التركيب من الأجزاء والأبعاض:**

أ ـ أنّ الله تعالى لا يتميّز منه شيء من شيء؛ فيستوي في ذلك المعلوم من صفاته مع غير المعلوم.

ب ـ أو أنّ الله لا يتّصف بشيء من صفاته اللازمة؛ كالحياة، والعلم، وغير ذلك.. فهذا باطل بالضرورة، وباطل باتّفاق العقلاء؛ لأنّ هذه صفة المعدوم، لا صفة الموجود..

* وتسمية المبتدعة للصفات القائمة بالموصوف جزءاً له: ليس هو من اللغة المعروفة، وإنّما هو اصطلاح خاصّ بالمبتدعة خالفوا فيه لغة العرب، ولغات الأمم جميعاً؛ فتركوا المعنى الحقّ، وأخذوا بمعنى باطل أحدثوه من

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠.

أنفسهم. .

* وكذا زعمهم أنّ الجزء هو الذي يُعلم منه شيء دون شيء: خالفوا به الحقيقة التي تُميّز الموجودات جميعاً. .

وهذا المعنى الذي نفاه المبتدعة لازم لزوماً لا محيد عنه لكلّ موجود؛ فكلّ موجود له حقيقة خاصّة يُميَّز بها، ولابُدّ أن يُعلم منها شيء دون شيء؛ فيكون المعلوم ليس هو غير المعلوم.

والعبد قد يَعْلَمُ وجود الحقّ، ثمّ يعلم أنّه قادر، ثمّ أنّه عالم، ثمّ أنّه سميع بصير.

وكذلك رؤيته تعالى كالعلم به. .

فمن نفى عن الله تعالى وعن صفاته التبعيض بهذا المعنى، فهو معطّل جاحد للربّ؛ إذ أنّ هذا لا ينتفي إلا عن المعدوم[1].

* فسلب التبعيض بالمعنى الذي أراده المبتدعة ـ أن لا يُميّز منه شيء عن شيء: لا يكون إلا عن المعدوم، «وأمّا الموجود: فإمّا قديم وإمّا مُحدَث، وإمّا موجود بنفسه وإمّا ممكن مفتقر إلى غيره. وأنّ الموجود: إمّا قائم بنفسه وإمّا قائم بغيره، إلى غير ذلك من المعاني التي تُميّزُ بها الموجودات بعضها عن بعض؛ إذ لكلّ موجود حقيقة خاصّة يُميّز بها، يُعلم منها شيء دون شيء. وذلك هو التبعيض والتغاير الذي يُطلقون إنكاره. وهذا أصل نفاة الجهميّة المعطّلة، وهم كما قال الأئمة لا يُثبتون شيئاً في الحقيقة»[2].

(١) انظر: الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٤١١، ٤١٢، ٥٤٦. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤٨. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٦. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٥، ٥٤٥. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٢٩٧.

(٢) الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٤١٢.

* فعُلِم ممّا تقدّم أنّ لفظ «الجزء»، ولفظ «البعض» من الألفاظ المجملة؛ ففيهما اشتباه وإجمال، ولابُدّ قبل قبولهما أو ردّهما من الاستفصال..

وقد عُلِم موقف السلف رحمهم الله من هذه الألفاظ حين تَرِد عليهم؛ يسألون قائلها عن مراده، ويستفصلون منه عن قصده، ثمّ يُوضّحون موقفهم منها على ضوء ذلك..

ولفظ «الجزء» من هذه الألفاظ، فيُسلك مع قائله المسلك نفسه الذي يُسلك مع صاحب الألفاظ المجملة..

وهذا اللفظ لم يُروَ عن أحدٍ من السلف؛ لا نفياً، ولا إثباتاً في حقّ الله تعالى، بل هم يتقيّدون بالألفاظ الشرعيّة، ولا يحيدون عنها قيد أنملة.

أمّا من رماهم بالتشبيه أو التجسيم أو القول بالتجزي والتبعيض، فلأنّه رآهم يُثبتون الصفات التي أثبتها الله لنفسه أو أثبتتها له رسله؛ فتوهّم أنّ في إثباتها تركيباً وتجزءاً وتبعيضاً..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وأمّا لفظ «الجزء»: فما علمت أنّه رُوي عن أحدٍ من السلف نفياً ولا إثباتاً، ولا أنّه أطلقه على الله أحدٌ من الحنبليّة ونحوهم في الإثبات، كما لا أعلم أنّ أحداً منهم أطلق عليه لفظ «الجسم» في الإثبات، وإن كان أهل الإثبات لهذه الصفات منهم ومن غيرهم يُثبت المعاني التي يُسمّيها منازعوهم تجسيماً وتجزئة وتبعيضاً وتركيباً وتأليفاً، ويذكرون عنهم أنّهم مُجسّمة بهذا الاعتبار؛ لإثباتهم الصفات التي هي أجسام في اصطلاح المنازع»[1].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧.

المسألة الثانية: لفظ الغَيْر من الألفاظ المجملة:

لفظ «الغير» أحد الألفاظ المجملة..

ومعرفة مقصد المبتدعة نفاة الصفات ـ الذين زعموا أنّ اتّصاف الله بالصفات يستلزم افتقاره إلى غيره ـ من لفظ «الغير» يستدعي الاستفصال عن مُرادهم..

*** وعند استقصاء مُراد النّاس ـ سوى السلف رحمهم الله ـ بلفظ «الغَيْرَ»، وُجد أنّ لهم اصطلاحين مشهورين في ذلك، وهم على فريقين:**

١ ـ فريقٌ يقول: إنّ «الغَيْرَيْن»: ما جاز مُفارقة أحدهما الآخر، ومُباينته له بزمان، أو مكان، أو وجود، أو ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر[١]:

فعلى هذا المعنى: لا يجب أن يُباين أو يُفارق بعضُ المجموع بعضَه الآخر، ولا صفة الموصوفِ الموصوفَ بها. بل قد يجوز أن تباينه وتُفارقه، ويجوز أن لا تُباينه ولا تُفارقه؛ فالمفارقة والمباينة جائزة لا واجبة[٢].

لذا نرى أصحاب هذا المعنى يقولون: إنّ الصفات ليست هي الموصوف، ويقولون أيضاً: إنّ الصفات ليست غير الموصوف[٣].

---

(١) وهذا اصطلاح أكثر الصفاتيّة؛ من الأشعريّة والكُلاّبيّة، ومن وافقهم من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة، وكثير من أهل الحديث، والتصوّف، وكثير من الشيعة. (انظر: منهاج السنة النبويّة لابن تيمية ٢/١٦٦، ٥٤٢. وبغية المُرتاد له ص ٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٥٠٨).

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/١٤٩، ١٥٤. وكتاب الصفدية له ١/١٠٧، ١١٠. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٦٦، ٥٤٢. وبغية المُرتاد له ص ٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٥٠٨.

(٣) انظر: بغية المُرتاد لابن تيمية ص ٤٢٦. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/٤٩.

ـ وهؤلاء نوعان:

* نوع منهم: لا يجمعون بين السلبين؛ فلا يقولون: ليست الصفات هي الموصوف، ولا غيره[1].

والذين سلكوا هذه الطريقة[2] «يقولون في العلم ونحوه من الصفات: إنّه ليس غير الله، وأنّ الصفات ليست متغايرة، كما يقولون: إنّها ليست هي الله. كما يقولون: إنّ الموصوف قديم، والصفة قديمة. ولا يقولون عند الجمع: قديمان، كما لا يُقال عند الجمع: لا هو الموصوف، ولا غيره»[3].

* ونوع آخر: يجمعون بين السلبين؛ فيقولون: ليست الصفات هي الموصوف، ولا غيره[4].

والذين سلكوا هذه الطريقة[5]، يُطلقون القول بإثبات قديمين؛ أحدهما الصفة، والآخر الموصوف.

وقد أجاب هؤلاء عن احتجاج المعتزلة عليهم بأنّه إذا كانت صفاته ـ تعالى ـ قديمة، وجب إثبات قديمين بقولهم: «إنّ كونهما قديمين لا يُوجب تماثلهما؛ كالسواد والبياض؛ اشتركا في كونهما مخالفين للجوهر، ومع

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٤٩.

(٢) كأبي الحسن الأشعريّ، وأبي الحسن التميميّ، وغيرهما.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٤٩.

وانظر: كلام أبي الحسن الأشعريّ في كتابه: «رسالة إلى أهل الثغر» ص ٢١٩. وكلام أبي الحسن التميمي في كتابه «جامع الأصول»؛ وقد نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٤٧، ٤٨.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٤٩.

(٥) كالباقلاني، وأبي يعلى، وغيرهما.

هذا لا يجب تماثلهما. وأنّه ليس معنى القديم معنى الإله؛ لأنّ القديم هو ما بولغ له في الوصف بالتقدّم؛ ومنه: بناء قديم، ودار قديمة؛ إذا بولغ له في الوصف بالتقدّم. وليس معنى الإله مأخوذ من هذا. ولأنّ النبيّ محدَث، وصفاته محدَثة، وليس إذا كان الموصوف نبيّاً وجب أن تكون صفاته أنبياء لكونها محدَثة. كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة، والموصوف بها قديماً، أن تكون آلهة لكونها قديمة»[1].

٢ ـ وفريقٌ آخر يقول: إنّ «الغَيْرَيْن»: ما جاز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر[2]:

وهؤلاء يزعمون: إنّ الصفة غير الموصوف[3].

* هذا مع أنّهم منقسمون فيما بينهم بين نفي الصفات وإثباتها: فالمعتزلة ـ منهم ـ تنفي الصفات، والكرّامية ـ منهم ـ تُبالغ في إثباتها حتى التشبيه..

ومع ذلك جمع الطائفتين المتناقضتين قولُهما: الصفة غير الموصوف[4].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ٥٠.
وانظر: كلام الباقلاني في ذلك، في كتابيه: «الإنصاف» ص ٥٩، ٦٠. و«تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» ص٢٤٤ ـ ٢٥٥.

(٢) وهذا اصطلاح طوائف من المعتزلة والكرّاميّة، ومن وافقهم من الشيعة والفلاسفة، وغيرهم. (انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ١٦٦، ٥٤٢. وبغية المرتاد له ص ٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨).

(٣) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٧، ١١٠، والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٤٩، ١٥٤. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٦، ٥٤٢. وبغية المرتاد له ص٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٣٦.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٣٦.

** ما هو موقف السلف من هذين المعنَيَيْن؟:

لفظ «الغَيْر» عند السلف رحمهم الله؛ كالإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، وغيره: يُراد به المعنى الأوّل تارةً، ويُراد به المعنى الآخر أخرى..

ولهذا امتنعوا «من إطلاق لفظ «الغير» على الصفة نفياً أو إثباتاً؛ لما في ذلك من الإجمال والتلبيس؛ حيث صار الجهميّ يقول: القرآن هو الله، أو غير الله»[1].

وكان قصد الجهميّة من هذه المقالة: أن يصلوا إلى القول بخلق القرآن..

فلو سألوا الجاهل هذا السؤال: القرآن هو الله، أو غير الله؟ فلربّما أجابهم: هو غير الله، فيقولون له: ما سوى الله مخلوق، وكلام الله غيرُه، فيكون مخلوقاً؛ فلبّسوا على الجُهّال بهذا المقال.

وكانت إجابة السلف رحمهم الله عن هذا السؤال هو: أن يُعارضوا سؤال الجهميّة عن القرآن، بالسؤال عن علم الله..

وهذا ما صنعه الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه حين ناظره الجهميّة، وسألوه: ما تقول في القرآن: أهو الله أم غير الله؟ عارضهم بالعلم، وقال لهم: ما تقولون في علم الله: أهو الله أم غير الله؟ فَسكَتُوا[2].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٣٧. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٨٠٥.

(٢) انظر: ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل لحنبل بن إسحاق ص٤٥. وكتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٧. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٣٣٧. وبغية المرتاد له ص ٤٢٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/ ٢٠٨.

«وذلك إنّه إن قال القائل لهم: القرآن هو الله، كان خطأً وكفراً. وإن قال: غير الله، قالوا: فما كان غير الله فهو مخلوق. فعارضهم الإمام أحمد بالعلم. فإنّ هذا التقسيم وارد عليه، ولا يجوز أن يقال علم الله مخلوق»[1].

وقد أرشد الإمام أحمد رحمه الله من ناظره الجهميّةُ بنحو هذه المناظرة، أن يُجيبهم بجواب آخر قريبٍ من الجواب الأوّل. .

فقال رحمه الله: «ثمّ إنّ الجهم ادّعى أمراً آخر، وهو من المُحال، فقال:

أخبرونا عن القرآن: أهو الله، أو غير الله؟

فادّعى في القرآن أمراً يُوهم النّاس. فإذا سُئل الجاهلُ عن القرآن: هو الله أو غير الله؟ فلا بُدّ له من أن يقول بأحد القولين.

فإن قال: هو الله. قال له الجهميّ: كفرت.

وإن قال: هو غير الله. قال: صدقتَ، فلم لا يكون غير الله مخلوقاً؟

فيقع في نفس الجاهل من ذلك ما يميل به إلى قول الجهميّ.

وهذه المسألة من الجهميّ من المغاليط؛ فالجواب للجهميّ إذا سأل، فقال: أخبرونا عن القرآن، هو الله أو غير الله؟ قيل له: وإنّ الله جلّ ثناؤه لم يقل في القرآن إنّ القرآن أنا، ولم يقل غيري. وقال هو من كلامي. فسمّيناه باسم سمّاه الله به، فقلنا: كلام الله. فمن سمّى القرآن باسم سمّاه الله به كان من المهتدين، ومن سمّاه باسمٍ غيره، كان من

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٧.

الضالّين»[1].

فبسبب تلبيسات الجهميّة وأمثالهم امتنع السلف رحمهم الله عن إطلاق لفظ «الغير» على الصفة نفياً أو إثباتاً؛ فلم يقولوا عن صفات الله تعالى؛ من كلامه، وعمله، ونحو ذلك: أنّه غيرٌ له، أو أنّه ليس غيره[2]..

ولكنّ هذا الامتناع من السلف رحمهم الله ليس على إطلاقه، بل إنّهم في أحيان كثيرة يتعاملون مع لفظ «الغير»؛ كتعاملهم مع باقي الألفاظ المجملة؛ من حيث الاستفصال عن المُراد، وعدم النفي أو الإثبات، إلا بعد تبيُّن القصد..

فلو سُئلوا عن علم الله، أو كلام الله ـ مثلاً: هل هو غير الله، أم لا؟

«لم يُطلقوا النفي، ولا الإثبات؛ فإنّه إذا قيل لهم: غيره؛ أوهم أنّه مباين له.

وإذا قيل: ليس غيره؛ أوهم أنّه هو.

بل يستفصل السائل؛ فإن أراد بقوله: غيره: أنّه مباين له، منفصل عنه؛ فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه، وإن كان مخلوقاً. فكيف بصفات الخالق؟.

وإن أراد بالغير: أنّها ليست هي هو؛ فليست الصفة هي الموصوف،

---

(١) الردّ على الجهميّة والزنادقة للإمام أحمد ص ١١٠.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/٥٤٢، ٥٤٣. وبغية المرتاد له ص ٤٢٦. ومجموع الفتاوى له ٣/٣٣٧. وكتاب الصفدية له ١/١٠٧.

فهي غيره بهذا الاعتبار»[1].

* فعُلِم أنّ موقف السلف من الصفة والموصوف، وهل أحدهما هو الآخر، أو غيره: هو الاستفصال..

* أ ـ فإن كان مُراد المتكلّم من معنى «الغَيْر»، في قوله: الصفة غير الموصوف: أنّ الصفة مُباينة للموصوف، ومُفارقة له: منعوا ذلك، وردوا القول على قائله، وقالوا: لا، ليست الصفة غير الموصوف، بل هي الموصوف..

فليس علم الله منفصلاً منه، بائناً عنه..

وكذا سائر صفاته..

فلا يدخل علمه ـ تعالى ـ، وكلامه، وحياته، وقدرته، وسائر صفاته في لفظ الغير على إطلاقهم أنّ الصفة غير الموصوف؛ إن أرادوا أنّ الصفات مباينة للذات..

وذلك لأنّ صفات الربّ تعالى اللازمة ـ التي قصد المبتدعة نفيها زاعمين أنّ اتّصاف الربّ تعالى بها يستلزم افتقاره إلى غيره، «لا يجوز أن تُفارقه وتُباينه. وحينئذ فمن النّاس من لا يُسمّيها غيراً له. ومن سمّاها غيراً له، فذاته مستلزمة لها، ليست الصفات فاعلة للذات، ولا علّة موجبة لها»[2].

فصفات المخلوقين اللازمة يمكن أن تُفارقهم، وتُباينهم؛ بموتٍ، أو عجزٍ، أو ما أشبه ذلك؛ فهذا من دلائل نقصهم وافتقارهم..

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/ ١٥٤.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٢/ ١٤٩. وانظر: بغية المرتاد له ص ٤٢٦، ٤٢٧. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨.

أمّا صفات الحيّ الذي لا يموت، والقيّوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، والصمد الذي يقصده الخلائق كلّهم في طلب حوائجهم: فصفاته اللازمة لا يجوز أن تُفارقه أو تكون مباينة له بحال؛ لأنّ له الكمال المُطلق، وهو المنزّه عن كلّ نقص وعيب.

فصفاته تعالى وذاته متلازمتان؛ لا تُوجد إحداهما إلا مع الأخرى[1].

لذلك قال السلف والأئمة رحمهم الله: إن أُريد بلفظ «الغَيْر» ما هو مباين لله تعالى؛ فلا يدخل علمه وكلامه في هذا اللفظ؛ كما لم يدخل في قول النبيّ ﷺ: «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللهِ فقد أشرك»[2].

وقد ثبت عنه ﷺ أنّه أقرّ من حلف بعَمْر الله، ونحو ذلك من صفاته جلّ وعلا..

فقد سمع الرسولُ ﷺ أُسيدَ بن حُضَيْر[3] يقول عن سعد بن عُبادة[4]:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨١. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ١/ ٥٠٨.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود في السنن ٣/ ٥٧٠، ك الأيمان والنذور، باب في كراهية الحلف بالآباء. والترمذي في الجامع الصحيح ٤/ ١١٠، ك الأيمان والنذور، باب ما جاء في كراهية الحلف بغير الله. وقال الترمذي: حديث حسن. وعقّب الألباني في السلسلة الصحيحة ٥/ ٦٩، ٧٠ على قول الترمذي «حديث حسن» بقوله: «بل هو صحيح»، وكذا صحّحه في صحيح سنن الترمذي ٢/ ٩٩، وفي صحيح سنن أبي داود ٢/ ٦٢٧.

(٣) الأنصاريّ الأشهليّ رضي الله عنه؛ أحد السابقين إلى الإسلام، واحد النقباء ليلة العقبة. شهد المشاهد مع رسول الله ﷺ. مات بالمدينة سنة عشرين أو إحدى وعشرين، ودفن بالبقيع. (انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البرّ ١/ ٥٣ ـ ٥٥. والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ١/ ٤٩).

(٤) الأنصاريّ الخزرجيّ رضي الله عنه. أحد السابقين إلى الإسلام، وأحد النقباء ليلة العقبة. شهد المشاهد مع رسول الله ﷺ. مات بالشام سنة خمس عشرة، وقيل ست عشرة. (انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البرّ ٢/ ٣٥ ـ ٤١. والإصابة في تمييز =

«لَعَمْرُ الله لنَقْتُلَنَّه»[1].

فأقرّه ﷺ على الحلف بِعَمْرِ الله، وعَمْرُ الله من صفاته جلّ وعلا..

«فعُلِم أنّ الحالف بصفاته ليس حالفاً بغيره، ولو كانت الصفة يُطلق عليها القول بأنّها غيره، لكان الحلف بها حلفاً بغيره.

وإذا قال القائل: الحالف بصفته حالف به؛ لأنّ الصفة تستلزم الموصوف، وهو المقصود باليمين.

قيل لهم: فلهذا لم يدخل في إطلاق القول بأنّها غير الله؛ فعلمه لازمٌ له وملزوم له، وكلامه لازم له وملزوم له»[2].

فلا نُقرّ من قال: أنّ الصفة غير الموصوف، إن عنى بـ «الغير»: مفارقة الصفة للموصوف، ومباينتها له؛ للتلازم الحاصل بين الصفات والذات.

ب ـ أمّا إن كان قصد المتكلّم من معنى «الغَيْر» في قوله: الصفة غير الموصوف: ما جاز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر؛ بمعنى أنّه يُمكن العلم بالموصوف مع الجهل ببعض صفاته: فإنّ السلف رحمهم الله يُصوّبون قوله، ويُسدّدون رأيه، ويُوافقونه على قوله: إنّ الصفة غير الموصوف[3].

فلا ريب أنّ العلمَ ليس هو العالم، والكلام ليس هو المتكلّم،

= الصحابة لابن حجر ٢/ ٣٠).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٤/ ٢٢١، ٢٢٢، ك الأيمان والنذور، باب قول الرجل: لعَمْرُ الله.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٨. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٤٣. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٢.

(٣) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص٤٢٦.

والقدرة ليست هي القادر[1].

* فبتفصيل المقال، يزول الإشكال..

- فلو قيل: إنّ الصفة غيره؛ بالاصطلاح الأول، كان هذا القول باطلاً عند السلف.

- وإن قيل: إنّ الصفة غيره؛ بالاصطلاح الآخر، كان هذا القول صحيحاً عند السلف.

* فتبيَّن ممّا تقدّم أنّ لفظ «الغَيْر» من الألفاظ المجملة، وأنّ قول القائل: الصفة غير الموصوف: لا يُقرّ عليه، حتّى يُستفصل عن مُراده، ويُستقصى عن مقصوده..

المسألة الثالثة: لفظ الافتقار من الألفاظ المجملة:

لفظ «الافتقار» من الألفاظ المجملة.

والإجمال الذي في هذا اللفظ يستدعي الاستفصال من قائله..

وقد علمنا أنّ قائل هذا اللفظ نفى صفات الله تعالى بحجّة أنّها أجزاء، وأنّ اتّصاف الله تعالى بها تركيب، والمُركّب مفتقر إلى جُزئِه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً..

فهو يزعم أنّ المُركّب مفتقر إلى جزئه، ويُريد بالأجزاء الصفات..

وقد تقدّم أنّ ألفاظ هذه الحجّة كلّها مجملة؛ فالتركيب، وواجب الوجود، والجزء، والغير: كلّها من الألفاظ المجملة، وقد تقدّم ما فيها من حقّ وباطل.

---

(١) انظر: بغية المرتاد لابن تيمية ص ٤٢٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٨: ٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٥٤.

وبقي أن نستفصل من قائل هذه الحجّة عن مُراده بالافتقار..

١ ـ هل يُريد بالافتقار: افتقار المفعول إلى فاعله، والمعلول إلى علّته؛ بمعنى أنّ جزء الشيء فاعلٌ للشيء، أو علّة له..

فإن أراد هذا، فمراده ممتنع باطل، ولا يقوله عاقل؛ لأنّ جزء الشيء لا يكون فاعله، ولا علّته الموجبة له[1].

٢ ـ وإن عنى بالافتقار: افتقار المشروط إلى شرطه، فهذا هو التلازم من الجانبين؛ بمعنى: استلزام الشيء لأجزائه؛ فلا يكون موجوداً إلا بوجودها، ويمتنع وجوده عند عدمها؛ فلا يُوجد أحدهما إلا مع الآخر.

ومن ذلك: استلزام الموصوف لصفاته؛ أي أنّ الموصوف لا يكون موجوداً إلا بوجود صفاته، فإن امتنع وجودها امتنع وجوده.

وهذا النوع من الافتقار ليس ممتنعاً؛ لأنّ وجود المجموع مستلزمٌ لوجود أجزائه، وهو مشروطٌ بذلك، والذات المستلزمة للصفة لا تُوجد إلا وهي متّصفة بالصفة[2].

«والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً إلى ما هو خارج عن نفسه. فأمّا ما كان صفة لازمة لذاته، وهو داخل في مسمّى اسمه: فقول القائل:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٢، ٣/ ٤٠٥. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٤٩. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومجموع الفتاوى له ٦/ ٣٤٨. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٦، ١١١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٦، ٥٤٣.

(٢) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٦، ١١١. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٤٩. وبغية المرتاد له ص٤٢٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٢، ٣/ ٤٠٥. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٦٦، ٥٤٣.

إنّه مفتقر إليها؛ كقوله: إنّه مفتقرٌ إلى نفسه»[1].

بيان ذلك:

«من المعلوم أنّ القائل إذا قال: الشيء لا يُوجد إلا بوجود نفسه، كان هذا صحيحاً.

وكذلك إذا قيل: لا يُوجد إلا بوجود ما هو داخل في نفسه ممّا يُسمّى صفات وأجزاء ونحو ذلك.

فإذا قيل: إنّ هذا يقتضي افتقاره إلى غيره، كان من المعلوم أنّ هذا دون افتقاره إلى نفسه؛ فإنّ نفسه إذا كانت لا تُوجد إلا بنفسه، فأنْ لا يوجد إلا بوجود ما يدخل في نفسه أولى.

وإذا قيل: لم يوجد إلا بنفسه، لم يمنع هذا أن يكون واجباً بنفسه.

وإذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخلٌ في مسمّى نفسه، كان هذا أولى أن لا يمنع كونه واجباً بنفسه؛ لأنّ الافتقار إلى المجموع أعظم من الافتقار إلى الجزء، ومن افتقر إلى مجموع العشرة، كان افتقاره أبلغ من افتقار من افتقر إلى واحدٍ من العشرة.

فإذا كان المجموع مفتقراً إلى نفسه، فلأن لا يُمنع كون المجموع مفتقراً إلى فردٍ من أفراده: أولى، وأحرى»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٢. وانظر: كتاب الصفدية له ١/ ١١٠. ومجموع الفتاوى ٦/ ٣٤٩.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١١٠. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٤٤. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٨٢، ٦/ ٢٩٨.

شرح هذا الكلام وتوضيحه:

إنّ الذي عُلِم بالعقل والسمع: أنّ الله تعالى يمتنع أن يكون فقيراً إلى أحدٍ من خلقه، بل هو الغنيّ عن العالمين..

وقد عُلِم أنّ الربّ تبارك حيّ قيّوم بنفسه، وأنّ نفسَه المقدّسة قائمة بنفسه، وموجودة بذاته.

والله تبارك وتعالى أحدٌ، صمدٌ، غنيّ بنفسه، ليس وجوده، وغناه جلّ وعلا مستفاداً من غيره، وإنّما هو بنفسه لم يزل، ولا يزال: حيّاً، صمداً، قيّوماً.

فإذا كان وجود الربّ تبارك وتعالى بنفسه، وحياته وقيّوميّته بنفسه: فهل يُقال إنّه جلّ وعلا مفتقرٌ إلى نفسه، أو محتاجٌ إلى نفسه؛ لأنّ نفسه لا تقوم إلا بنفسه[1]؟!.

للجواب عن هذا السؤال، لابُدّ من استحضار المعنَيَيْن اللذين أحدُهما مُراد أيّ قائلٍ: إنّ الله مفتقر إلى نفسه..

* المعنى الأوّل: مفتقرٌ إلى نفسه: أي أنّه مفتقرٌ إلى أن يفعل نفسه، ونحو ذلك.

وهذا المعنى ممتنع لذاته؛ لأنّ الشيء لا يكون فاعلاً لنفسه؛ فليس المُراد أنّ نفسه أبدعت وجوده[2].

فلا يصحّ إطلاق هذا المعنى على أيّ موجود؛ لأنّ العلم الضروريّ يمنع ذلك.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٣٤٨ ـ بتصرّف يسير.

(٢) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٥٠٩. وكتاب الصفدية له ١/١١١.

* المعنى الثاني: مفتقرٌ إلى نفسه: أي أنّ نفسه لا تكون إلا بنفسه، ولا تستغني عن نفسه، ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه؛ فهي موجودة بنفسها، لم تفتقر إلى غيره في ذلك.

وهذا المعنى صحيح، لابُدّ منه[1].

فعُلِم بذلك أنّ قول القائل: مفتقرٌ إلى نفسه على هذا المعنى: قول صحيح، لا غبار عليه..

وقول القائل: هو مفتقرٌ إلى ما يدخل في نفسه؛ سواء سُمّي ما يدخل في نفسه صفةً، أو جزءاً، أو غير ذلك: يستلزم الاستفصال منه عن هذه المقوله..

فإن أراد أنّ الجزء، أو الصفة التي يفتقر إليها، فاعلة له: فهذا ممتنع باطل، ولا يقوله عاقل..

وإن أراد أنّ المجموع لا يُوجد إلا بوجود الجزء، فهذا هو الحقّ..

وقول من يقول: هو مفتقر إلى ما يدخل في نفسه، أولى بالقبول من قول من يقول: هو مفتقر إلى نفسه..

وتعليل ذلك:

لو قيل إنّ العَشَرة مفتقرة إلى العَشرة؛ لم يكن في هذا افتقار لها إلى غيرها..

وشبيه بهذا ـ ولله المثل الأعلى ـ: لو قيل: الله مفتقر إلى نفسه؛ لم يكن في هذا افتقار له إلى غيره.

وقول القائل: الواحد مفتقر إلى العشرة: هو من افتقار الجزء إلى

(١) انظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١١١. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٥٠٩.

الكُلّ، وهو أولى بالقبول من افتقار الكلّ إلى الكلّ. .

فمن لم يمنع افتقار الكلّ إلى الكلّ، فأحرى به ألا يمنع افتقار الجزء إلى الكلّ. .

وشبيه بهذا ـ ولله المثل الأعلى ـ: لو قيل: الله مفتقر إلى ما يدخل في نفسه؛ من صفاته جلّ وعلا؛ فهو أحرى بالقبول من قول: الله مفتقر إلى نفسه.

«فإن جاز أن يُقال: هو مفتقر إلى نفسه، جاز أن يُقال: هو مفتقرٌ إلى وصفه، أو جزئه. وإن لم يجز ذلك، لم يجز هذا. فليس وصف الموصوف، وجزء المُركَّب الذي لا تقوم ذاته إلا به، إلا بمنزلة ذاته. وليس في قولنا: هو مفتقر إلى نفسه: ما يرفع وجوبه بنفسه، فكذلك هذا»[1].

*** ملاحظة ضروريّة:**

تسمية الصفات القائمة بالموصوف: «جُزْءاً» له: ليس من اللغة المعروفة. بل هو اصطلاح للمبتدعة؛ كتسميتهم الموصوف مركّباً.

وإلا فحقيقة الأمر: أنّ الذات يمتنع وجودها عريّة عن الصفات؛ فلا تُوجد إلا وهي متّصفة بالصفات. .

واسم الربّ تبارك وتقدّس إذا أطلق يتناول الذات المقدّسة المتّصفة بما تستحقّه من صفات الكمال، فيمتنع وجود ذاته المقدّسة عريّة عن صفات الكمال. .

والصفة داخلة في مسمّى الموصوف؛ «فإذا قال القائل: عبدتُ اللهَ،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٣٤٩، ٣٥٠. وانظر: كتاب الصفدية له ١/١١١. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٥٠٩، ٥١٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/١٧، ٦/٢٩٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/٥٤٤.

وذكرتُ الله، ونحو ذلك: فاسم الله متضمّن لصفاته اللازمة لذاته.

فإذا قيل: إنّها غير الله: فقد يُفهم منه أنها خارجة عن مُسمّى اسمه.

وهذا باطل؛ ولهذا قد يُقال: إنّها غير الذات، ولا يُقال: إنّها غير الله؛ لأنّ لفظ «الذات» يُشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم الله تعالى؛ فإنّه متضمّن لصفات الكمال.

وقولنا: إنّه مغاير للذات: لا يتضمّن جواز وجوده دون الذات؛ فإنّه ليس في الخارج ذات منفكّة عن صفات، ولا صفات منفكّة عن ذات. بل ذلك ممتنع لنفسه»[1].

فلا يُقال إنّ الله تعالى مستغن عن صفاته؛ إذ هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود هو المستحقّ لجميع صفات الكمال، المنعوت بجميع نعوت الجلال[2].

ووجود ذات ليس لها صفات ممتنع في العقل[3].

فحيث أطلق اسم «الله» تبارك وتعالى، فإنّه يتناول الذات المقدّسة الموصوفة بصفات الكمال..

*** هل الصفات زائدة على الذات؟**

** تقدّم قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: أنّ لفظ «الذات»

---

(1) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/١٠٨، ١٠٩. وانظر: منهاج السنة النبوية له ٢/٥٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/٢٨٢. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/٢٠٧، ٢٠٨.

(2) انظر: الرسالة المدنية لابن تيمية ص ٣٣. ومجموع الفتاوى له ٥/٢٨٣. ومنهاج السنة النبوية له ١/٢٧١ ـ ٢٧٢. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/٢٠٦.

(3) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ق ٣٧٧/أ.

يُشعر بمغايرته للصفة.

وقد أرشد رحمه الله إلى أنّ هذا القول لا يعني جواز وجود صفات مجرّدة عن ذات، ولا ذات منفكّة عن صفات؛ لامتناع ذلك في العقل؛ إذ ليس في الخارج ذات منفكّة عن صفات، ولا صفات منفكّة عن ذات..

* ولفظ: «هل الصفات زائدة على الذات، أم لا»: لفظ مجمل..

«فإن أراد به المريد: أنّ هناك ذاتاً قائمة بنفسها، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها: فهذا لا يقوله أهل الإثبات، ولا الصحابة.

وإن أراد به: أنّ الصفات زائدة على الذات المُجرَّدة التي يعترف بها النفاة: فهذا حقّ.

ولكن: ليس في الخارج ذات مُجرّدة.

فالسلف والأئمة لم يُثبتوا ذاتاً مُجرّدة، حتى يقولوا الصفات زائدة عليها. بل الذات التي أثبتوها هي الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها»[1].

*** وهذا الكلام يحتاج إلى تفصيل:**

وتفصيله هو أن نقول: إنّ لفظ «ذات»: تأنيث «ذو»، ولفظ «ذو» مستلزم للإضافة.

وأصل كلمة «ذات»: ذات الصفات؛ أي النفس ذات الصفات.

فلفظ الذات معناه: المصاحبة للصفات، والمستلزمة للصفات..

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٨/ ٥٣. وانظر: المصدر نفسه ٣/ ٢٠. ومجموع الفتاوى له ١٧/ ١٦١.

فأصل هذه الكلمة إذاً: ذات الصفات؛ بمعنى أنّها ذات علم مثلاً، وذات قدرة، وذات سمع، وذات بصر، . . . إلخ.

وهذا المعنى لهذا اللفظ هو الذي كان معروفاً لدى السلف، ومستعملاً عندهم. .

فلم يكن مُرادهم من لفظ ذات الله: ما عُرف في اصطلاح المتأخّرين من المبتدعة، من أنّها الذات المجرّدة عن الصفات. .

بل كانوا يُريدون بهذا اللفظ: كلّ ما يُضاف إلى الله تعالى. .

وقد وُجِد هذا اللفظ في كلام النبيّ ﷺ، والصحابة، لكن بمعنى آخر. .

مثل ما قال خُبيب[1] رضي الله عنه:

* وذلك في ذات الإله وإن يشا يُبارك على أوصالِ شِلوٍ مُمزّعِ[2]

ومنه الحديث الذي في الصحيح، وفيه قول النبيّ ﷺ: «لَمْ يكذِب إبراهيمُ إلا ثلاث كذبات، كلّها في ذات الله»[3].

---

(١) هو خُبيب بن عديّ الأنصاري الأوسي رضي الله عنه. صحابيّ جليل شهد المشاهد مع رسول الله ﷺ، واستشهد في حياته عليه السلام. (انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البرّ ١/ ٤٢٩ ـ ٤٣٢. والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ١/ ٤١٨، ٤١٩).

(٢) ذكر الإمام البُخاري هذا البيت، وبيتاً آخر لخُبيب رضي الله عنه في صحيحه ٣/ ١١٠، ك المغازي، باب غزوة الرجيع، ضمن حديث طويل أخرجه من رواية أبي هريرة رضي الله عنه، في ذكر غزوة الرجيع، وما جرى على بعض الصحابة في أثنائها.
والبيت أيضاً في: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر ١/ ٤٣٠، ٤٣١. والسيرة النبوية لابن كثير ٣/ ١٣٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٤٦١، ك الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿**واتّخذ اللهُ إبراهيمَ خليلاً**﴾. ومسلم في صحيحه ٤/ ١٨٤٠، ك الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل =

ومن هذا الباب قول القائل: أُصبنا في ذات الله؛ والمعنى: في جهته ووجهته، وناحيته: أي فيما أمر به وأحبّه، ولأجله، ولابتغاء وجهه.

وهذه اللفظة وردت في القرآن الكريم أيضاً؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[1]: أي الخصلة والجهة التي هي صاحبة بينكم.

وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[2]: أي عليم بالخواطر ونحوها؛ التي هي صاحبة الصدور.

ونحو ذلك.

فإنّ «ذات» تأنيث «ذو»، وهو يستعمل مُضافاً إلى أسماء الأجناس، يتوصّلون به إلى الوصف بذلك؛ فيُقال: شخصٌ ذو علم، وذو مال، وذو شرف، وذو جاه؛ ويعني حقيقته. أو عينٌ ذات ماء. أو نفس ذات علم، وقدرة، وسلطان. أو امرأة ذات منصب وجمال، ونحو ذلك...

وقد يُضاف «ذو» إلى الأعلام؛ كما في قولهم: ذو عمرو، وذو الكلاع..

فإذا كان الموصوف مذكراً، قيل: ذو كذا. وإن كان مؤنثاً، قيل: ذات كذا؛ كما يُقال ذات سوار.

ثمّ إنّ الصفات لمّا كانت مُضافة إلى النفس، فيُقال في النفس أيضاً: إنّها ذات علم وقدرة وكلام ونحو ذلك: حَذَفُوا الموصوف، وعرّفوا

= ﷺ. ولفظ الحديث في الصحيحين: «ولَم يكذبْ إبراهيمُ عليه السلام إلا ثلاثَ كذبات؛ ثنتين منهنّ في ذات الله عزّ وجلّ».

(١) سورة الأنفال، جزء من الآية ١.

(٢) سورة التغابن، جزء من الآية ٤.

الصفة، فقالوا: «الذات».

فعُلِم أنّ لفظ «الذات» ـ بدون إضافة ـ: لفظ مولّد، وليس قديماً. .

فإذا قال هؤلاء المؤكدون: «الذات؛ فإنّما يعنون به: النفس الحقيقيّة؛ التي لها وصف، ولها صفات[1].

فلفظ «الذات»: بمعنى صاحبة الصفات. .

وحيث يُقال لفظ «الذات»؛ فهو ذات كذا، وكذا؛ إذ لا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات «في الخارج، وفي العقل، وفي اللغة. ومن قدَّر ذاتاً بلا صفات؛ فهو تقدير مُحال؛ كما يُقدَّر سوادٌ ليس بلون، وعلمٌ ليس بعالم، وعالمٌ بلا علم، ونحو ذلك من الأمور الممتنعة»[2]. .

وتعريف الذات يقوم مقام الإضافة؛ فلو قيل ذات الله تعالى؛ دلّ ذلك على إثبات الذات الموجودة التي لا تنفكّ عن الصفات أصلاً. .

فذات الربّ تعالى: ذات حياة، وعلم، وقدرة، وسمع، وبصر، . . . إلخ.

لا يُتصوّر عقلاً ولا شرعاً أن تكون مجرّدة عن شيء من صفاتها اللازمة[3].

*** فإذا كانت الذات لا تنفكّ عن صفاتها، وحيث أُطلقت أُريد بها**

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٣٤، ٣٣٥، ٥/ ٢٨٣، ٦/ ٣٤١، ٣٤٢. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٩.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ١٠٩. وانظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٥٤، ٣/ ٢٠٨. واقتضاء الصراط المستقيم له ٢/ ٧٩١. وشرح حديث النزول له ص ١٦.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٣٦، ١٧/ ١٦١، ١٦٢.

الذات الموصوفة، فَلِمَ عَمَدَ المُثبتون للصفات إلى الخوض في مسألة: هل الصفات زائدة على الذات، أم لا؟

لمّا نفى الجهميّة أن يكون لله تعالى صفة قائمة به؛ من علم، أو قدرة، أو إرادة، أو كلام، وكان المسلمون يُثبتون كلّ ذلك، صار الجهميّة يقولون عن المسلمين: هؤلاء أثبتوا صفات زائدة على الذات..

ولمّا ناظرهم الصفاتيّة[1] في تعطيلهم الصفات، اضطر بعضهم - أي بعض الصفاتيّة - إلى موافقتهم - أي موافقة الجهميّة - على ما رَمَوْا به المثبتين، وقالوا: نقول: الصفات زائدة على الذات..

ولم يكن قصد المُثبتة من قولهم: الصفات زائدة على الذات: أنّ هناك ذاتاً متميّزة عن الصفات، وأنّ لها صفات متميّزة عن الذات، بل كان مُرادهم أنّ الصفات زائدة على ما أثبته نفاة الصفات من الذات المجرّدة..

إذ نفاة الصفات يُثبتون ذاتاً مجرّدة لا صفات لها، والمُثبتة أثبتوا صفات زائدة على ما أثبته هؤلاء..

والزيادة هذه: زيادة في العلم، والاعتقاد، والخبر، لا زيادة على نفس الله جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه؛ إذ الحيّ الذي يمتنع أن لا يكون إلاّ حيّاً، كيف تكون له ذات مجرّدة عن الحياة. وكذلك ما لا يكون إلا عليماً قديراً، كيف تكون ذاته مجردّة عن العلم والقدرة؟.

أمّا في نفس الأمر: فليس هناك ذات مجرّدة تكون الصفات زائدة عليها، بل الربّ تعالى هو الذات المقدّسة الموصوفة بصفات الكمال، وصفاته داخلة في مسمّى أسمائه سبحانه، ونفسه المقدّسة متّصفة بهذه

---

(١) تقدّم التعريف بهم ص ٢٠٩.

الصفات، لا يمكن أن تُفارقها؛ فلا توجد الصفات بدون ذات، ولا الذات بدون الصفات؛ إذ لا يُتصوّر أن تتحقّق الذات بلا صفة أصلاً.

ومن زعم أنّ الذات يمكن أن توجد بلا صفات؛ فهو بمنزلة من قال: أُثبت إنساناً، لا حيواناً، ولا ناطقاً، ولا قائماً بنفسه، ولا بغيره، ولا قدرة له، ولا حياة، ولا حركة، ولا سكون.

وهو بمنزلة من قال: أُثبت نخلة ليس لها ساق، ولا جذع، ولا ليف،.. إلخ.

فإنّ هذا وأمثاله يُثبت ما لا حقيقة له في الخارج، ولا يُعقل[1].

وبهذا تبيَّن أنّ من استعمل عبارة: الصفات زائدة على الذات: لم يكن قصده إثبات ذات متميّزة عن الصفات، لها صفات متميّزة عن الذات. بل كان مُرادهم الردّ على المبتدعة معطّلة الصفات الذين أثبتوا ذاتاً مجرّدة؛ فقابلهم المثبتة بإثبات صفات زائدة عليها في الخبر، والعلم، والاعتقاد، لا في الحقيقة ونفس الأمر..

وببيان ما في لفظ الافتقار من الإجمال، تنتهي مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأصحاب دليل التركيب فيما زعموه من افتقار المُركّب إلى جُزئه، وما تفرّع عن هذه المقولة من ألفاظ مجملة، وعبارات موهمة..

والمقصود هنا أنّ اللفظ الذي أراد به قائله ما هو المعروف من معناه

---

(1) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٣٥، ١٧/ ١٦٢. وكتاب الصفدية له ١/ ١٠٨، ١٠٩. ودرء تعارض العقل والنقل له ٣/ ٢٠، ٢١. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٢/ ١٥٤، ٣/ ٢٠٨. وشرح حديث النزول له ص٨، ١٦. واقتضاء الصراط المستقيم له ٢/ ٧٩١.

في اللغة: فالسلف رحمهم الله يقبلونه، ولا يردّونه..

أمّا إن عنى به ما أحدثه المبتدعة من اصطلاحات ما أنزل الله بها من سلطان، مع مخالفتها للغة العرب، ولغة الأمم أجمعين: فهذا يُردّ على صاحبه، ويُضرب به حُرّ وجهه.

المطلب الرابع
مناقشة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله
للمتفلسفة في قولهم
الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

* يهدف المتفلسفة من أصلهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: إلى تجريد الله تعالى من صفاته.

لأنّ هذا الأصل إنّما يتمّ ـ بزعمهم ـ إذا أثبتوا موجوداً مُجرّداً لا صفة له ولا نعت.

فالخالق تعالى إذا كان موصوفاً بصفات متنوّعة؛ كالعلم، والقدرة، والكلام، والمشيئة، والرحمة. وبأفعالٍ متنوّعة؛ كالخَلْق، والاستواء، ونحو ذلك: لم يكن واحداً عند المتفلسفة، بل كان مُركّباً، وبالتالي ممكناً..

فيعنون بكونه تعالى واحداً: أن يكون مجرّداً عن الصفات؛ ليس له صفة ثبوتيّة أصلاً، ولا يُعقل فيه معان متعدّدة؛ إذ ذلك عندهم تركيبٌ، وليس توحيداً. فلو كان متّصفاً بذلك، لكان جسماً، ولو كان جسماً، لكان منقسماً، والمنقسم ليس بواحد[1].

* وقد ناقش شيخُ الإسلام المتفلسفةَ في أصلهم هذا: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، وبيّن جهلهم، وتناقضهم، ومخالفتهم للواقع..

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١١٤، ٨/ ٢٤٧، ٢٤٨. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ٤٠٢ ـ ٤٠٤. وتفسير سورة الإخلاص له ص ١٤٠، ١٤١. ومجموع الفتاوى له ٢/ ٣٥.

وهذه المناقشة تتّضح في المسألتين التاليتين:

*** المسألة الأولى: قول المتفلسفة: الواحد لا يصدر عند إلا واحد: يستلزم نفي وصفٍ من أخصّ أوصافه تعالى.**

«المخلوقات جميعها يُعاون بعضُها بعضاً في الأفعال؛ فليس في المخلوقات ما يستقلّ بمفعولٍ ينفرد به، بل لابُدّ له من مُشاركٍ معاونٍ مستغنٍ عنه، ثمّ مع احتياجه إلى المُشارك، له من يُعارضه ويعوّقه عن الفعل، فلابُدّ له من مانعٍ يمنع التعارض المعوِّق»[1].

فليس في المخلوقات ـ إذاً ـ مَنْ هو مستقلّ بشيء من المفعولات، ولا مَنْ هو مستغنٍ عن الشريك في شيءٍ من المفعولات.

بل لا يكون في العالم شيءٌ موجود عن بعض الأسباب، إلا بُمشاركة سبب آخر له.

ـ هذا عن المخلوقات..

ـ فماذا عن الخالق جلّ وعلا؟.

إنّ من نظر في مخلوقات الله تبيَّن له أنّه ليس في الوجود واحدٌ صدر عنه وحده شيء ـ بلا افتقار إلى شريك أو غيره، ولا احتياج إلى مؤثّر، ولا مُعارض يعوق عن الفعل ـ: سوى الله تعالى[2].

لذا كان الاستقلال بالفعل، والاستغناء عن الغير، والتنزّه عن الشريك في الفعل: من خصائص الربّ تعالى وحده.

فلا يستحقّ غيرُ الله أن يُسمّى خالقاً، ولا ربّاً مُطلقاً؛ لأنّ ذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/٣٣٨. وانظر: مجموع الفتاوى له ٢/٣٥.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٤٠.

يقتضي الاستقلال، والانفراد بالمفعول المصنوع. وليس ذلك إلا لله وحده[1].

* يصف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى مَنْ قال: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ قاصداً نفي الصفات والأفعال: بالجهل، ويُعلّل إطلاقه لهذا الوصف عليه بقوله: «فإنّه ليس في الوجود واحدٌ صدر عنه وحده شيء؛ لا واحد ولا اثنان، إلا الله الذي خلق الأزواج كلّها ممّا تُنبت الأرض، ومن أنفسهم، وممّا لا يعلمون»[2].

«فليس في الوجود شيء واحد يستقلّ بفعل شيء إلا الله وحده؛ قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[3]، أي: فتعلمون أنّ خالق الأزواج واحدٌ»[4].

والمتفلسفة أنفسُهم أصحاب هذا الأصل المبتدع «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»: يعلمون أنّه ليس ثمّة واحدٌ يصدر عنه شيء بمفرده إلا الله تعالى..

* وبالنظر إلى المخلوقات التي حولنا نتيقّن أنّ الله وحده جلّ وعلا هو الذي يستقلّ بالمفعولات..

- فلو نظرنا إلى الشمس مثلاً: لوجدنا شعاعاً يصدر عنها..

فهل صدور الشعاع عن الشمس: يقتضي استقلال الشمس بالفعل؟.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٣٤، ٣٥. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ٣٦٩، ٩/ ٣٣٩.

(٢) الرسالة التدمريّة لابن تيمية ص ٢١١.

(٣) سورة الذاريات، الآية ٤٩.

(٤) الرسالة التدمريّة لابن تيمية ص ٢١١. وانظر: مجموع الفتاوى له ٢/ ٣٦.

الجواب: لا؛ لأنّ الشمس وحدها لا تستقلّ بإصدار الشعاع، بل صدور الشعاع يحتاج إلى جسمٍ عاكسٍ. ووصول الشعاع يستلزم انعدام الحائل؛ «فالشعاع لا يحصل إلا مع وجود جسم مقابل له ينعكس عليه الشعاع. فصار لوجوده سببان: الشمس، والجسم المقابل له. ثمّ له مانع؛ وهو الحُجُب التي تحول بين الشمس وبين ما يقبل الشعاع.

وهكذا النور الخارج من السراج، ونحوه من النيران، لا يحصل إلا بالنّار، وبجسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وارتفاع الحجب الحائلة بينهما.

وكذلك تسخين الماء، وتبريد الماء، وما يحصل بالخبز والماء من شِبَع وريّ، وسائر الآثار الحاصلة بالأغذية والأدوية وغير ذلك. . . .» إلخ[1].

ثمّ استرسل شيخ الإسلام رحمه الله في تعداد المخلوقات، وبيان عدم استقلالها بالفعل، وافتقارها إلى الشريك، ووجود حوائل بينها وبين حدوث الفعل. .

فذكر الإنسان وحركته، وطعامه، وشرابه. .

وذكر قلب الإنسان الذي هو مَلِك البدن. .

وذكر ولاة الأمور، والمدبّرين للمدائن، وقوّاد الجيوش. .

وذكر أموراً أخرى كثيرة: وضّح من خلالها عجز كلّ مخلوق عن الاستقلال بمفعول ما بنفسه[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٩/ ٣٣٩، ٣٤٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٣٧٠ ـ ٣٧٣، ٩/ ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

فدلّ ذلك على أنّ الاستقلال بالفعل من خصائص ربّ العالمين. .

وتبيّن أن المتفلسفة لمّا نَفَوْا صدور الأفعال عن الربّ تبارك وتعالى مستندين إلى أصلهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»: إنّما نَفَوْا وصفاً من أخصّ أوصافه جلّ وعلا. .

*** المسألة الثانية: قول المتفلسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: يستلزم تقديرهم لشيء لا وجود له في الخارج.**

الواحد الذي أثبته المتفلسفة: لا يُتصوّر وجوده إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان.

والوحدة التي ادّعوها لا تصدق إلا على الممتنع الذي لا يُمكن وجوده في الخارج.

لأنّهم يُثبتون وجوداً مُطلقاً، أو مشروطاً بسلب الأمور الثبوتيّة، أو الثبوتيّة والعدميّة[1].

وهذا الواحد الذي يُثبتونه مجرّداً عن الصفات، لا تصدر عنه الأفعال، ووجوده مُحال ـ كما قد بُيِّن هذا سابقاً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «الواحد الذي قالوا: لا يصدر عنه إلا واحد؛ فإنّه يمتنع تحقّقه في الخارج. وكذلك الواحد البسيط الذي يتركّب منه الأنواع: هو أيضاً ممّا لا يتحقّق إلا في الأذهان»[2].

---

(١) راجع ص ١٦٢، ١٦٣ من هذه الأطروحة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٤٣. وانظر: المصدر نفسه ٨/ ٢٤٨، ٢٤٩، ٩/ ٣٣٩. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٤٠٢ ـ ٤٠٤، ٥/ ٤٣٦. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢١٠، ٢٥٣. وشرح العقيدة الأصفهانيّة له ص ٥٠.

فلا حقيقة في الخارج لهذا الذي أثبته المتفلسفة، وزعموا بساطته، وسمّوه واحداً، وإنّما هو أمر يُقدَّر في الأذهان، ولا يُوجد في الأعيان. .

** وهذه الشبهة قد أشبعها شيخُ الإسلام رحمه الله نقضاً، وهدماً. .

وسيأتي تفصيل ذلك ـ بإذن الله ـ في معرض ذكر ردّ شيخ الإسلام رحمه الله على الشبهة التي أثارها المبتدعة بزعمهم أنّ التوحيد الحقّ هو تعطيل الصفات، وتجريد الباري جلّ وعلا عن صفاته العُلا[1]. .

---

(1) سيأتي ذلك ص ٢٧٥ من هذه الأطروحة.

المبحث الثالث

ردود شيخ الإسلام رحمه الله التفصيليّة على بعض الشبهات التي أثارها أصحاب دليل التركيب

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الردّ على تسمية أصحاب دليل التركيب تعطيلَ الصفات توحيداً.

المطلب الثاني: نقض استدلال أصحاب دليل التركيب بما في القرآن من تسمية الله نفسه «أحداً»، و«صمداً» على نفي صفات الله تعالى.

المبحث الثالث

ردود شيخ الإسلام التفصيليّة

على بعض الشبهات التي أثارها أصحاب دليل التركيب

* مرّ معنا[1] أثناء شرح دليل التركيب عن المتفلسفة والمعتزلة، أنّ عمدة كلتا الطائفتين في نفي الصفات عن الله تعالى: هو وحدة الواجب - عند المتفلسفة - أو القديم - عند المعتزلة.

* وتقدّم أيضاً أنّهم يستدلّون باسم الله: «الواحد»، و«الأحد»، على تعطيل الباري عن صفاته، ويُسمّون ذلك بساطة الواجب، أو بساطة القديم[2]..

* وقد يستدلّون أيضاً باسم الله تعالى: «الصمد» على نفي الصفات عن الله تعالى[3].

* فبساطة الواجب، أو القديم، تعني عند المتفلسفة عدم تركّبه، وعند المعتزلة عدم تعدّده..

ومرادهم من كلتا العبارتين تعطيل الله عن صفاته..

فهذا هو توحيد الله تعالى عندهم..

وهذا هو المطلوب منهم - بزعمهم - حتى يكونوا موحِدّين..

---

(١) تقدّم ذلك ص ١٣٤، ١٣٥.

(٢) تقدّم ذلك ص ١١٤، ١١٥. وانظر أيضاً: أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص ١٧ - ١٩.

(٣) انظر: أساس التقديس في علم الكلام للرازي ص ١٩.

* لذا نرى أنّهم قد سمّوا أنفسهم أهلَ التوحيد . .

وسمّوا مثبتي الصفات أهلَ التجسيم والتشبيه والتمثيل .

وزعموا أنّ التوحيد هو نفي صفات الله تعالى . .

* **وعمدتهم في ذلك كلّه**: ـ ما سمَّوْه توحيداً؛ وهو يعني عندهم نفي الصفات . .

ـ أضف إلى ذلك استدلالهم بما في القرآن الكريم؛ من تسمية الله تعالى نفسه : «واحداً»، و«أحداً»، و«صمداً» : على نفي الصفات .

* وهذه شبهات مرّت فيما مضى .

ولابُدّ من الردّ عليها . .

* وهذا سيحصل إن شاء الله في المطلبين التاليَيْن .

المطلب الأول
الردّ على تسمية أصحاب دليل التركيب
تعطيلَ الصفات
توحيداً

* اسم «التوحيد»: اسم معظّم جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب. .

فهو المذكور في الكتاب والسنّة، وهو المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام.

* إلا أنّ هذا الاسم دخله الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلّمين وغيرهم في معناه.

فكلّ طائفة تعني به ما لا يعنيه غيرها. .

وهؤلاء المبتدعة من المتكلمين والمتفلسفة، وأشباههم فسّروا هذا الاسم العظيم بما ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ.

فما سمّوْه توحيداً، وقصدوا به نفي صفات الله تعالى: إنّما هو شيء ابتدعوه من أنفسهم، لم يبعث الله به رسله، ولم يُنزل به كتبه.

والذي يهمّنا من هؤلاء المبتدعة هم: أصحاب دليل التركيب؛ المعتزلة، والمتفلسفة؛ فإنّهم ـ كما تقدّم [1]ـ فسّروا هذا الاسم تفسيراً يُخالف قول الله وقول رسول ﷺ.

*** فالمعتزلة مثلا:**

---

(١) تقدم ذلك ص ١٢٢، ١٣٤، ١٣٥.

١ ـ زعموا أنّ إثبات الصفات يُنافي التوحيد.

٢ ـ وفسّروا التوحيد: بنفي جميع الصفات عن الله تعالى، وزعموا أنّ معنى كون الربّ واحداً: أنْ لا يكون له صفة قديمة؛ لئلا يكون في الوجود قديمان[١].

وقد مرّ معنا أنّهم يجعلون القِدَم أخصّ وصفٍ للربّ جلّ وعلا[٢].

٣ ـ وقالوا: إنّ القديم واحدٌ، ليس معه في القِدَم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره، ولشاركه هذا الغير في قِدمه؛ فيكون بذلك مُشاركاً له في وحدانيّته بزعمهم.

** فلا يكون الربّ تعالى واحداً عندهم، حتى تُنفى عنه جميع الصفات[٣].

* فمرجع التوحيد عندهم: إلى وحدة القديم، لا غير.

* وإثبات الصفات يقتضي تعدّد القدماء بزعمهم[٤].

٤ ـ والتوحيد أحد أصولهم الخمسة؛ كما تقدّم[٥]؛ فهو أصل الإلحاد والتعطيل، المسمّى عندهم بأصل التوحيد.

---

(١) تقدم ذلك ص ١٣٨. وانظر: كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٧.

(٢) تقدم ذلك ص١٣٨.

(٣) انظر كتب ابن تيمية التالية: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦٥. والفتاوى المصرية ٥/ ٨٥، ٦/ ٥٥٩، ٦٤٣، ومجموع الفتاوى ٧/ ٤٩٣، ٨/ ٢٥٨، ١١/ ٤٨٤، ٤٨٨، ١٤/ ١٨١. ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٤٩، ٨/ ١٥٦، ٩/ ٣٧٧. والاستقامة ٢/ ٢١٦. والرسالة التدمرية ص ١١٧. والفتاوى العراقية ص ٢٦٨. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٤٣. والفرقان بين الحق والباطل ص ٦٥.

(٤) تقدم ذلك ص ١٣٨.

(٥) تقدم ذلك ص ١٤١.

٥ ـ والمعتزلة لا يكتفون بتسمية تعطيلهم الصفات توحيداً، بل يزعمون أنّ من أثبت الصفات، فهو مشبّهٌ مُجسّمٌ يقول بتعدّد القدماء، ولا يجعل القديم واحداً فقط[١].

* فمن قال: إنّ لله علماً، وقدرةً، وحياة، . . . . إلخ، وأنّه يُرى في الآخرة، وأنّ القرآن من كلامه، فهو عند المعتزلة: مشبّة مجسمّ، وليس موحِّداً[٢].

٦ ـ والمعتزلة يزعمون أنّهم أهل التوحيد، وأنّهم الموحِّدون[٣].

وابن التومرت[٤] من الشواهد على ذلك:

فإنّه لقّب أصحابه بالموحِّدين؛ اتّباعاً لأئمتّه من المتكلّمين، الذين ابتدعوا توحيداً ما أنزل الله به من سلطان، وألحدوا في التوحيد الذي

---

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦٣.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/ ١٥٠، ١١/ ٤٨٨. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٥.

(٣) تقدّم بيان ذلك ص ١٤١، ١٤٢.

(٤) هو محمد بن عبد الله بن تومرت البربريّ. كان على مذهب المعتزلة في الصفات. انغمس في علم الكلام، وخاض في مزالّ الأقدام، وألّف لأتباعه عقيدة لقّبها بالمرشدة، بناها على نفي الصفات عن ربّ العالمين؛ فلم يُثبت لله صفة واحدة، وحمل أتباعه عليها وسمّاهم موحِّدين، ونبز مثبتة الصفات بالتجسيم والتشبيه، وكفّرهم وأباح دماءهم لجهلهم العَرَض والجوهر؛ زاعماً أنّ من لم يعرف ذلك، لم يعرف المخلوق من الخالق، ادّعى أنّه الإمام المهديّ المعصوم، وأحلّ دم ومال وعرض من لم يُهاجر إليه ويُقاتل معه.
(انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٥/ ٤٥ ـ ٥٥. وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/ ٥٣٩ ـ ٥٥٢. وطبقات الشافعيّة للسبكي ٦/ ١٠٩ ـ ١١٧. وانظر من كتب ابن تيمية: نقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤٦٥ ـ ٤٧٥، ٤٧٨ ـ ٤٨٧. ومجموع الفتاوى ١١/ ٤٧٥ـ ٤٧٩، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩١، ٣٥/ ١٤٢. ومعارج الوصول إلى أنّ أصول الدين وفروعه قد بيَّنها الرسول ﷺ ص ٨. ومنهاج السنة النبوية ٣/ ٢٩٧. والفتاوى المصرية ٦/ ٦٢٢، ٦٢٣. ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٨٥، ٣/ ٤٣٨).

أنزل الله به القرآن . .

* ولا ريب أنّ هذا الذي يُسمّيه المعتزلة توحيداً: هو عند التحقيق تعطيلٌ مستلزمٌ للتمثيل والإشتراك[1].

وعبارات المعتزلة موهمة، ملبسة على الجاهل؛ إذ قد يظنّ الظانّ من الجهّال أنّ أهل الإثبات للأسماء والصفات قد أثبتوا إلهين قديمين بإثباتهم للصفات.

والواقع أنّهم إنّما أثبتوا إلهاً واحداً، لا إله إلا هو، سبحانه وتعالى عمّا يقول المعطّلون النافون لصفاته . .

وهذا الإله العظيم تبارك وتقدّس «موصوفٌ بصفاته التي يستحقّها. وهو سبحانه قديم بصفاته القديمة. والصفة القديمة لا يجب أن تكون مثل الموصوف القديم، ولا تكون إلهاً؛ كما أنّ صفة الإنسان المحدَث لا يجب أن تكون مثل الموصوف المحدَث، ولا تكون إنساناً. وكذلك صفة النبيّ لا يجب أن تكون نبيّاً»[2].

فلا يُلتفت إلى تلبيسات المبتدعين الذين فرّوا «من تعدّد صفات الواحد الحقّ تبارك وتعالى وتعدّد أسمائه وكلامه. مع أنّ ذلك لا محذور فيه. بل هو الحقّ الذي لا يمكن جحده»[3].

وهذه التلبيسات والتمويهات تفطّن لها أئمة السلف رحمهم الله، ونبّهوا عليها . .

ومن هؤلاء الأئمة: الإمام المبجلّ أحمد بن حنبل رضي الله عنه؛

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ٧/ ١٢٧.

(٢) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٧، ٢٢٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢٧.

فإنّه قال في رسالته: «الردّ على الجهميّة والزنادقة»: «فقالت الجهميّة لّما وصفنا الله بهذه الصفات[1]: إن زعمتهم أنّ الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أنّ الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته؟. قلنا: لا نقول: إنّ الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته ونوره؛ لا متى قَدرَ، ولا كيف قَدرَ. فقالوا: لا تكونوا موحّدين أبداً حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء. فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء. ولكن إذا قلنا: إنّ الله لم يزل بصفاته كلّها، أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته؟! وضربنا لهم في ذلك مثلاً؛ فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة! أليس لها جذع وكرب[2]، وليف، وسعف، وخوص[3]، وجُمّار[4]، واسمها اسم شيء واحد، وسمّيت نخلة بجميع صفاتها. فكذلك الله ـ وله المثل الأعلى ـ بجميع صفاته إله واحدٌ. لا نقول: إنّه قد كان في وقتٍ من الأوقات ولا يقدر، حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز. ولا نقول: قد كان في وقتٍ من الأوقات ولا يعلم، حتى خلق له علماً فعلم، والذي لا يعلم هو جاهل. ولكن نقول: لم يزل الله عالماً قادراً لا متى ولا كيف. وقد سمّى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزوميّ [5]، فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾[6]. وقد كان هذا الذي سمّاه الله «وحيداً» له عينان، وأذنان، ولسان، وشفتان، ويدان،

(١) العلم، والقدرة، والكلام، . . إلخ.

(٢) الكَرْب: أصول سعف النخلة. (أساس البلاغة للزمخشري ص ٥٣٩).

(٣) الخَوْص: ورق النخلة. (أساس البلاغة للزمخشري ص ١٧٧).

(٤) الجُمّار: شحم النخلة. (أساس البلاغة للزمخشري ص ٩٩).

(٥) والد خالد بن الوليد رضي الله عنه. . زعيم من زعماء قريش، وواحد من حملة لواء الكيد والتعذيب ضدّ أتباع الدعوة المحمديّة. كان يُعرف بالجاهليّة: بالوحيد (راجع السيرة النبوية لابن كثير ١/٤٩٨ ـ ٥٠٦).

(٦) سورة المدثر، الآية ١١.

ورجلان، وجوارح كثيرة. فقد سمّاه الله «وحيداً» بجميع صفاته. فكذلك الله ـ وله المثل الأعلى ـ هو بجميع صفاته إلهٌ واحدٌ»[1].

* والمتفلسفة أيضا:

١ ـ يعنون بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة، وزيادة؛ حتى إنّهم ليقولون: ليس له ـ جلّ وتعالى عن قولهم ـ إلا صفة سلبيّة، أو إضافيّة، أو مُركبّة منهما[2].

٢ ـ وقد ادّعوا أنّ الوجود الواجب، لا يكون إلا بسلب الصفات؛ لأنّ إثباتها بزعمهم يقتضي التركيب، والواجب لا يكون مُركّبا[3].

٣ ـ وهم يُسمّون نفي الصفات: توحيد الواجب..

ويشترطون في الواجب أن يكون واحداً.

٤ ـ ويُفسِّرون الواحد، والتوحيد، بما ليس هو معنى الواحد، والتوحيد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ:

فيقولون: الواحد: ما لا صفة له، ولا قَدْر، ولا يقوم به فعل[4].

ومن عباراتهم في ذلك: واجب الوجود واحدٌ من كلّ وجه، ليس

---

(١) الردّ على الجهميّة والزنادقة للإمام أحمد ص ١٣٣، ١٣٤. وانظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٦٣، ٤٦٤.

(٢) تقدّم بيان ذلك ص ١٢٣ من هذا الجزء. وانظر أيضاً: مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/ ١٥٠، ٦/ ٥١. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

(٣) تقدم بيان ذلك ص ١٢٣ـ١٢٤. وانظر أيضاً كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٤٣.

(٤) تقدم بيان ذلك ص ١١٥ ـ ١١٦ من هذا الجزء. وانظر أيضاً من كتب ابن تيمية: كتاب الصفدية ٢/ ٢٢٧، ٢٢٩ ـ ٢٣٢. والقاعدة المراكشية ص ٥١. ومنهاج السنة النبوية ٢/ ١٤٣. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٥٦. والفتاوى المصرية ٦/ ٥٤٦ ـ ٥٥٠ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ١/ ٤٦٤، ٤٦٥.

فيه أجزاء حدّ، ولا أجزاء كمّ[1].

بمعنى: ليس فيه كثرة حدّ؛ أي ليس محدوداً مُركّباً من الجنس والفصل[2]، وليس فيه كثرة كمّ؛ أي ليس جسماً مُركّباً من الجواهر المنفردة[3].

ومقصودهم من هذه العبارات كما أسلفتُ: نفي أن يكون لله تعالى صفة، أو قَدْر[4].

فتوحيد واجب الوجود عندهم ـ بما فيهم ابن سينا ـ: أن لا يكون موصوفاً بصفات، فتكون فيه كثرة[5]..

فمرجع التوحيد عندهم إذاً: إلى وحدة الواجب لذاته لا غير.

وقصدهم من توحيده: أن لا يُثبتوا له صفةً أبداً؛ كالعلم، والقدرة، وغيرهما؛ لئلا يكون في الوجود واجبان.

* وعبارات المتفلسفة في ذلك موهمة، ملبسة على الجُهّال..

فإنّ الجاهل إذا سمع مقالتهم: من أثبت الصفات، فقد أثبت واجبين، فأكثر، وتعدّد الواجب ممتنع؛ توهّم «أنّ المثبتين أثبتوا إلهين

---

(١) تقدّمت النقول عنهم في ذلك ص١٢٠.

(٢) تقدّم توضيح هذا النوع من أنواع التركيب عند المتفلسفة، والردّ عليه ص ١٧٢.

(٣) تقدّم توضيح هذا النوع من أنواع التركيب عند المتفلسفة، والردّ عليه ص ١٨٩، ١٩٠.

(٤) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٦٥.

(٥) انظر: من كتب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٦/٥٦، ٢٣٨، ٢٤٧، ٧/١٢٢، ٨/٢٤١ ـ ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥١ ـ ٢٥٨، ٩/٢٥٦، ٢٦٨، ١٠/٦، ١٠، ٩٧، ١٩٦. وكتاب الصفدية ١/٨٦ ـ ١٠٤، ٢٤٣، ٢/٢٢٩ ـ ٢٣٢. ومنهاج السنة النبوية ١/٣٥٣، ٢/١٤٣. والقاعدة المراكشية ص ٥١. وشرح العقيدة الأصفهانية ص ١٨ ـ ٢٣. والفتاوى المصرية ٦/٥٤٦ ـ ٥٥٠.

واجبين بذاتهما. وإنّما أثبتوا إلهاً واحداً واجباً بنفسه، له صفات لازمة له، واجبة بوجوبه، لا يقبل العدم. والتعدّد الممتنع في الواجب إنّما هو تعدّد الإله؛ كما أنّ التعدّد الممتنع في القديم إنّما هو تعدّد الإله القائم بنفسه؛ لأنّ ذلك هو تعدّده»[1].

*** توحيد المعتزلة، والمتفلسفة الذي هو في الواقع تعطيل الباري جلَّ وعلا عن الاتّصاف بصفاته العُلا: مخالف للغة، وللكتاب، والسنة، ولما بعث الله به رسله، ولأقوال سلف الأمة، ولتوحيد المسلمين أجمعين..**

ليس توحيد المبتدعة توحيدَ أهل الحقّ، الذي ذكره الله وحضّ عليه، وذكره رسوله ﷺ وأمر به..

وإنّما التوحيد الذي يدّعي المبتدعة الاختصاص به، هو توحيد أهل الباطل؛ كما قيل: «توحيد أهل الباطل هو: الخوض في الجواهر والأعراض»[2].

والمبتدعة هؤلاء، متكلمةً كانوا أو متفلسفة: غيّروا لفظ التوحيد المتضمّن إثبات الصفات لله تعالى، فجعلوا نفي الصفات من التوحيد، وألحدوا في أسماء الله جلّ وعلا وصفاته..

وقد ظنّوا أنّ ما نَفَوْه عن الله جلّ وعلا تنزيه له وتعظيم وكمال.

وهذا من جهلهم المُركّب، وعدم تصوّرهم أنّ إثبات ما نَفَوْه هو الكمال الذي يكون مُثبته معظّماً للربّ تعالى، ومُقدّساً له..

---

(١) كتاب الصفدية لابن تيمية ٢/ ٢٢٨.

(٢) انظر كتب ابن تيمية التالية: تفسير سورة الإخلاص ص ١٥٩. والفتاوى المصرية ٦/ ٥٦٢. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٨٥. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٧.

والواقع أنّهم غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد، وتاهوا عن معرفة الطرق التي بيَّنها القرآن؛ فحسبوا أنّ التوحيد مجرّد اعتقاد أنّ العالم له صانع، وضمّوا إلى ذلك نفي الصفات، وجعلوه داخلاً في مسمّى التوحيد.

وهم في صنيعهم هذا مخالفون للغة، وللشرع، وللعقل[1]..

وأقوالهم باطلة، مخالفة لصريح المعقول، وصحيح المنقول..

أضف إلى ذلك ما تشتمل عليه من عِظم الفرية على ربّ العالمين، وعِظَم الجهل بما هو عليه إله الأولين والآخرين، من صفات الكمال، ونعوت الجلال..

أمّا تكذيب رسل الله، والإلحاد في أسماء وآيات الله، فحدِّث عن ذلك ولا حرج..

**** أولاً: مخالفة من زعم أنّ التوحيد نفيُ الصفات للغة:**

اللفظ المشهور في اللغة، الذي يتداوله الخاصّ والعامّ: يجب أن يكون مفهوماً، يتصوّره المُخاطب به..

ولا يجوز أن يكون هذا اللفظ موضوعاً لمعنى دقيق، لا يمكن لكلّ النّاس فهمه، أو تصوّره..

ولفظ: «التوحيد»، و«الواحد» لفظ مشهور، يتداوله جميع النّاس خاصتّهم وعامتّهم، وهم يفهمونه، ويتصوّرون معناه بمجرّد التخاطب به..

بَيْدَ أنّ المبتدعة حصروا معنى هذا اللفظ في نطاق ضيّق، وأبعدوه عن

---

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٨.

معناه الحقيقيّ، وجعلوه من الألفاظ التي لا يفهمها إلا فئة قليلة من النّاس..

فزعموا أنّ الواحد: هو الذي لا يُشار إليه، ولا يتميّز منه شيء دون شيء، ولا يتّصف بصفة[1].

ولا ريب أنّهم بصنيعهم هذا قد ألحدوا في هذا اللفظ..

فهذا المعنى الذي ذكروه للواحد: هو أقرب لممتنع الوجود منه إلى الموجود.

إذ لا يُتصوّر موجود مجرّد عن الصفات[2].

والمبتدعة بتفسيرهم للواحد، والتوحيد بهذا، قد خالفوا اللغة التي يُرجع إليها عند الاشتراك اللفظي، فتفصل بين المتخاصمين، وتُنبّه على المعنى الحقّ للفظ.

وبرجوعنا إلى اللغة، نجد أنّ:

* أهل اللغة مطبقون على أنّ معنى «الواحد» عندهم: ليس هو المعنى الذي ذكره المبتدعة؛ فلا يُعرف في اللغة إطلاق اسم «واحد» إلا على ذي صفة[3]..

بل «المنقول بالتواتر عن العرب: تسمية الموصوف بالصفات واحداً، وأحداً حيث أطلقوا ذلك، ووحيداً»[4].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل ٧/١١٨.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/٢٦٦، ٢٦٧. واقتضاء الصراط المستقيم له ٢/٨٤٨.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١١٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١١٣.

والعرب لا يعرفون الواحد في الأعيان، «إلا ما كان قديماً بنفسه، متصفاً بالصفات، مبايناً لغيره، مُشاراً إليه. وما لم يكن مُشاراً إليه أصلاً، ولا مُبايناً لغيره، ولا مُداخلاً له. فالعرب لا تُسمّيه واحداً، ولا أحداً، بل ولا تعرفه»[1].

* وهذا المعنى الذي ذكره المبتدعة للتوحيد، والواحد أيضاً: ليس معروفاً في لغة أحدٍ من الأمم[2].

و «جميع الأمم تُسمِّي ما قام به الصفات واحداً، بل يُسمّونه وحيداً. وقد يُسمّونه في غير الإثبات أحداً؛ كقوله: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ**﴾[3]، وقوله: ﴿**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا**﴾[4]، وأمثال ذلك»[5].

* ومن «المعلوم المتواتر في اللغة، الشائع بين الخاصّ والعامّ أنّهم يقولون: درهم واحد، ودينار واحد، ورجل واحد، وامرأة واحدة، وشجرة واحدة، وقرية واحدة، وثوب واحد. وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر ألفاظ العدد؛ فيقولون: رجل واحد، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وأربعة رجال. وهذا من أظهر اللغة وأشهرها وأعرفها»[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١١٧.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٨٨. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ١١٥.

(٣) جزء من الآية ٦، من سورة التوبة.

(٤) الآية ١١ من سورة المدثر.

(٥) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٨٨. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ١/ ١١٣، ٦/ ٦.

(٦) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٩٣. وانظر: درء تعارض العقل والنقل له ٧/ ١١٦.

وهذا الذي يُطلق عليه اسم واحد: له صفات متعدّدة..

فالشجرة الواحدة مثلاً: لها جذور، وجذع، وساق، وأغصان، وأوراق. وفيها ثمار، .. إلخ. وكلّها يُطلق عليها اسم واحد[1].

وكذا الحال بالنسبة: للرجل الواحد، والدرهم الواحد، والثوب الواحد، .. إلخ؛ كلّها أجسام، ويُطلق عليها اسم: واحد.

«فكيف يجوز أن يُقال: إنّ الوحدة لا يُوصف بها شيء من الأجسام. وعامّة ما يُوصف بالوحدة في لغة العرب إنّما هو جسم من الأجسام»[2].

**** ثانياً: مخالفةُ مَنْ زَعَمَ أنّ التوحيدَ نفيُ الصفاتِ للشرع:**

ينبغي أن يُعلم أولاً أنّه لا يُوجد في الشرع؛ لا في كلام الله تعالى، ولا في كلام رسوله ﷺ، بل ولا في كلام أحدٍ من سلف هذه الأمة رحمهم الله إطلاق اسم الواحد على ما لا صفة له؛ فإنّ ما لا صفة له، لا وجود له في الوجود[3].

والواقع أنّ لفظ «التوحيد»، و«الأحد»، و«الواحد» الموجود في كلام الله تعالى، وفي كلام رسوله ﷺ، وفي كلام سلف الأمة رحمهم الله يدلّ على نقيض قول المبتدعة، ويشهد لضدّ استدلالهم بهذه الألفاظ على نفي الصفات؛ إذ هذه الألفاظ: «التوحيد»، «الأحد»، «الواحد» تدلّ

---

(١) ذكر الإمام أحمد قريباً من هذا المثال للنخلة، فليراجع ص ٢٧٩.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٩٣. وانظر درء تعارض العقل والنقل له ٧/ ١١٦ ـ ١١٧.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٥/ ١٦٣. ومجموع الفتاوى له ٤/ ١٥٢. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٤.

على أنّ المتّصف بالتوحيد، والمتسمّ بالواحد الأحد موصوف بصفات الكمال، ومنعوت بنعوت الجلال[1].

**** الواحد في القرآن الكريم يُطلق على ذي الصفات:**

القرآن الكريم الذي نزل بلغة العرب، يشهد أنّ معنى التوحيد يعني إثبات الصفات، وأنّ اسم الواحد لا يُطلق إلا على قائم بنفسه، مُشار إليه، موصوف بصفات متعدّدة..

ـ والقرآن قد نزل بلغة العرب كما أسلفت، فلا يجوز حمل لفظ من ألفاظه على اصطلاحٍ حادثٍ ليس من لغة العرب..

هذا لو كان معنى اللفظ صحيحاً، فكيف إذا كان باطلاً؛ كالمعنى الذي استخدمه المبتدعة لاسم الواحد، ولفظ التوحيد[2].

ـ ومن قرأ القرآن الكريم علم أنّ الواحد في القرآن يُطلق على ذي الصفات، وأنّ التوحيد الذي في القرآن يتعارض مع تعطيل الصفات..

فقوله تعالى عن الوليد بن المغيرة[3]: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[4] يشهد لذلك؛ إذ الوحيد مبالغة في الواحد؛ وإذا وُصِف أحدٌ بأنّه وحيد، وهو ذو صفات، فوصفه بأنّه واحدٌ أولى أن يكون به ذا صفات[5]..

يقول الإمام أحمد: «وقد سمّى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي، فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[6]. وقد كان هذا

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/١٢٣ ـ ١٢٤. ومجموع الفتاوى له ٤/١٥٢. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٤.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/٧.

(٣) مرّ آنفاً ص ٢٧٩.

(٤) سورة المدثر: الآية ١١.

(٥) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٨٨.

(٦) سورة المدثر، الآية ١١.

الرجل الذي سمّاه «وحيداً»، له عينان، وأذنان، ولسان، وشفتان، ويدان، ورجلان، وجوارح كثيرة. فقد سمَّاه الله «وحيداً» بجميع صفاته. فكذلك الله، وله المثل الأعلى، هو بجميع صفاته إلهٌ واحد»[1].

- والقرآن الكريم مليء بالآيات التي أطلقت اسم الواحد على ذي الصفات، بل وعلى الأجسام أيضاً..

فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[2] من الشواهد على ذلك:

إذ من المعلوم «أنّ النفس الواحدة التي خلق منها هو آدم، وحوّاء خلقت من ضلع آدم القصيراء؛ من جسده خلقت، لم تخلق من روحه، حتى يقول القائل: الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها. وإذا كانت حواء خُلقت من جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام، وقد سمَّاها الله نفساً واحدة: عُلِمَ أنّ الجسم قد يُوصف بالوحدة»[3].

- وكذا ثمّة آيات كثيرة جداً أطلق فيها اسم الواحد، والأحد على ما يُسمّيه المبتدعة جسماً، ومنقسماً[4].

فـ «كُلّ ما في القرآن من اسم «الواحد»، و«الأحد»؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾[5]، وقوله: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص ١٣٤. وانظر نقض أساس التقديس لابن تيمية - مطبوع - ١/ ٤٨٨.

(٢) جزء من الآية ١، من سورة النساء.

(٣) نقض أساس التقديس لابن تيمية - مطبوع - ١/ ٤٨٨.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١١٥ - ١١٦. ونقض أساس التقديس - مطبوع - ١/ ٤٨٨ - ٤٨٩.

(٥) سورة النساء، جزء من الآية ١١.

﴿اسْتَأْجِرْهُ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[2]، وقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾[3]، وقوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[4]، وأمثال ذلك، يُناقض ما ذكروه؛ فإنّ هذه الأسماء أُطلقت على قائم بنفسه، مُشارٍ إليه، يتميّز منه شيءٌ عن شيءٍ. وهذا الذي يُسمّونه في اصطلاحهم «جسماً»[5].

ـ بقي أن نعلم: أنّ ما في القرآن الكريم من أسماء كثيرة لله تعالى؛ سمَّى الله تعالى بها نفسه، تدلّ بأسرها على ذات واحدة متصفة بالصفات؛ وكل اسم من أسماء الربّ تعالى يدلّ على الذات المسمّاة، وعلى الصفة التي تضمّنها الاسم..

فلكلّ اسمٍ معنى ليس هو المعنى الذي في الاسم الآخر.

وكلّ هذه المعاني تدلّ على ذات واحدة؛ فالذات واحدة، والصفات متعدّدة[6].

والنصوص القرآنيّة الكثيرة التي جاء فيها وصف الله تعالى لنفسه بالصفات العُلا، لم يتنازع اثنان من العقلاء في أنّها دالّة على قول أهل الإثبات، وليست دالّة على نفي الصفات[7].

---

(١) سورة القصص، جزء من الآية ٢٦.

(٢) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٣) سورة التوبة، جزء من الآية ٦.

(٤) سورة المدثر، الآية ١١.

(٥) الرسالة الأكملية فيما يجب لله تعالى من صفات الكمال لابن تيمية ص ٤٦. وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/١١٥، ١١٦ ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٤٨٨، ٤٨٩.

(٦) انظر: معارج الوصول لابن تيمية ص ١٨. ومجموع الفتاوى له ٧/ ١٨٥. ومقدمة في أصول التفسير له ص ٤٩.

(٧) انظر درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٥٠ ـ ٥١.

وهذا يُرشد إلى بُطلان مزاعم المبتدعة في تعطيل الصفات، وتسمية ذلك توحيداً.

***** التوحيد الذي جاء به رسل الله عليهم السلام ليس فيه نفي الصفات:**

- من المعلوم أنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد أخبروا أنّ الله تعالى إلهٌ واحد، «وكفَّروا من أثبت إلهين اثنين، وأمروا بالتوحيد، ودعوا إليه، وحرّموا الشرك، وكفَّروا أهله، وأخبروا أنّ الله واحدٌ أحد. **وكان مُرادهم بذلك**: توحيده، وأنّه لا يجوز أن يُعبد إلا الله، وأنّه لا يستحق العبادة إلا هو»[1].

فالرسل عليهم السلام بُعثوا بتوحيد الله، والنهي عن الإشراك به؛ فتوحيدهم: هو الأمر بعبادة الله وحده، والنهي عن عبادة ما سواه؛ فمن عَبَدَ الله وحده ولم يُشرك به شيئاً؛ فقد وحَّد الله، ومن عَبَدَ من دونه شيئاً من الأشياء؛ فهو مشرك، ليس بموحدٍ مُخْلصٍ لله الدين[2].

والأنبياء عليهم السلام أثبتوا لله تعالى الصفات، وعلَّموا ذلك أممهم..

ولم يكن مُرادهم من الإخبار بأنّ الله واحدٌ نفيَ الصفات التي أثبتها لنفسه جلّ وعلا، بل كان مُرادهم بذلك: توحيده تعالى، وأنّه لا يجوز أن يُعبد إلا هو وحده[3].

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح لابن تيمية ٣/١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ١/٤٧٨، ٤٨١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٢٢٤ ـ ٢٢٥. ومجموع الفتاوى له ٢/٦٦. والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح له ٣/١٨٨.

فالتوحيد الذي بعث الله به رسله عليهم السلام ليس فيه شيء من نفي الصفات[1].

* أمّا المعنى الذي ذكره المبتدعة للتوحيد، والواحد: فليس هو لغة الأنبياء عليهم السلام التي خاطبوا بها الخلق..

ومعلومٌ أنّ «كلام الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يحمل إلا على لغتهم التي عادتهم أن يُخاطبوا بها الناس، لا يجوز أن تحدث لغة غير لغتهم، ويُحمل كلامهم عليها»[2]..

فهم عليهم السلام موحِّدون لله، واصفون له بصفات الكمال..

ـ «**والتوحيد الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب**: هو توحيد الإلهيّة؛ وهو أن يعبد الله وحده لا شريك له.

وهو متضمّن لشيئين:

أحدهما: القولي العلمي: وهو إثبات صفات الكمال له، وتنزيهه عن النقائص، وتنزيهه عن أن يُماثله أحدٌ في شيء من صفاته.

فلا يُوصف بنقصٍ بحال. ولا يُماثله أحدٌ في شيء من صفات الكمال؛ كما قال تعالى ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَمَدُ. لَمْ يَلِدْ. وَلَمْ يُوْلَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾[3].

فالصمديّة تُثبتُ له الكمال، والأحديّة تنفي عنه مماثلة شيء له في ذلك»[4].

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٤/ ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣/ ١٨٨.

(٣) سورة الإخلاص بأكملها.

(٤) كتاب الصفدية لابن تيمية ١/ ٢٢٨. وانظر: نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٩. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٢.

فهذا النوع الأوّل؛ التوحيد القولي العلمي: «وهو وصفه بما يُوجب أنّه في نفسه أحدٌ صمدٌ لا يتبعّض ويتفرّق فيكون شيئين، وهو واحد متّصف بصفات تختصّ به، ليس له فيها شبيه ولا كفؤ»[1].

فهو يتضمّن إذاً إثبات نعوت الكمال لله تعالى، بإثبات أسمائه الحسنى، وما تتضمّنه من صفاته..

وهو براءة من التعطيل؛ لأنّه يُوجب أن يُوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، أو وصفته به رسله عليهم السلام؛ إذ تعطيل الباري جلّ وعلا عن أن يوصف بما وصف به نفسه، أو وصفته به رسله مستلزم لتعطيل الذات؛ كما قيل: المعطّل يعبد عدماً[2]..

هذا عن النوع الأول من أنواع التوحيد الذي بعث الله به رسله عليهم السلام.

* **أمّا النوع الثاني**، فهو: التوحيد في الإرادة والعمل: وهو يعني إخلاص العبدِ الدينَ لله تعالى؛ فلا يعبد إلا هو، ولا يدعو إلا إياه، ولا يتوكّل إلا عليه، ولايخاف إلا منه، ولايرجو سواه، ويجعل عمله كلّه لله.

قال تعالى: **﴿وَمَآ أُمِرُوْا إِلاَّ لِيَعْبُدُوْا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾**[3]، وقال تقدّس اسمه: **﴿قُلْ يَآ أَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ. لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ. وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَآ أَعْبُدُ. وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ. وَلا أَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ﴾**[4].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٩.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٠/ ٣٠٦، ٣١٣. وشرح حديث النزول له ص ٨. ومنهاج السنة النبوية له ٣/ ٢٩٢.

(٣) سورة البيّنة، جزء من الآية ٥.

(٤) سورة الكافرون بأكملها.

وهذا التوحيد يتضمّن أنّ الله خالق كلّ شيء، وربُّه ومليكه[1].

وهذا النوع براءة من الشرك[2].

ـ ورسولنا محمّد ﷺ بُعث بتوحيد الله تعالى، وعلَّمه أمّته، ولم يقل لهم كلمة واحدة تتضمّن نفي الصفات[3].

بل إنّ التوحيد الذي جاء به الرسول ﷺ يشتمل على إثبات ما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات؛ إذ من تمام التوحيد: أن يُوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفته به رسله عليهم السلام[4]..

فالتوحيد الذي جاء به رسولنا ﷺ، هو هو التوحيد الذي جاءت به الرسل عليهم السلام، ونزلت به الكتب؛ فهو يتناول النوعين: توحيد القول والعلم، وتوحيد الإرادة والعمل..

ـ أمّا أقواله ﷺ التي أطلق فيها لفظ: «واحد»، و«أحد» على الجسم ذي الصفات، فهي أكثر من أن تُحصر..

وأذكر منها:

١ ـ قوله ﷺ: **«فضل صلاة الجمع على صلاة الواحد خمسٌ وعشرون درجة»**[5].

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٢٩١ ـ ٢٩٢. وكتاب الصفدية له ٢/ ٢٢٨ ـ ٢٢٩. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ٤٧٨ ـ ٤٨٠.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣/ ٢٩٢.

(٣) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٢٢٠. ودرء تعارض العقل والنقل له ١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٢٨٤.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٥٢، ك التفسير، تفسير سورة الإسراء، باب قوله تعالى: ﴿إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً﴾.

فسمَّى الإنسانَ، الجسمَ، المُشارَ إليه، ذا الصفات: واحداً.

٢ ـ قوله ﷺ: **«لا تمشِ في نعلٍ واحد. ولا تحتبِ في إزار واحد. ولا تأكلْ بشمالك. ولا تشتملِ الصَّمَّاءَ[١]. ولا تضعْ إحدى رجليك على الأخرى إذا استلقيت»**[٢].

فأطلق على النعل، والإزار، والرِّجْل، وكلّها أجسام ذات صفات: اسم الواحد.

٣ ـ قوله عليه الصلاة والسلام: **«لا يُصلِّي أحدُكم في الثوب الواحد، ليس على عاتقيه شيءٌ»**[٣].

٤ ـ قوله ﷺ: **«من صلَّى في ثوبٍ واحدٍ فليُخالف بين طرفيه»**[٤].

٥ ـ قوله ﷺ: **«إذا انقطع شِسْعُ[٥] أحدكم، فلا يمشِ في نعلٍ واحدة، حتّى يُصلح شسعه. ولا يمشِ في خُفٍّ واحد. ولا يأكل بشماله. ولا يحتبي بالثوب الواحد، ولا يلتحفِ الصَّمَّاء»**[٦].

٦ ـ قوله عليه الصلاة والسلام: **«السفر قطعة من العذاب، يمنع**

---

(١) قال محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقه على صحيح مسلم ٣/ ١٦٦١: «الفقهاء يقولون في معنى الصمّاء: أن يشتمل بثوبٍ ليس عليه غيره، ثمّ يرفعه من أحد جانبيه، فيضعه على أحد منكبيه».

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/ ١٦٦٢، ك اللباس والزينة، باب النهي عن اشتمال الصَّمَّاء والاحتباء في ثوب واحد.

(٣، ٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ١٣٦، ك الصلاة، باب إذا صلّى في الثوب الواحد، فليجعل على عاتقيه.

(٥) الشِّسْع: سَيْر يُمسك النعل بأصابع القدم. (المعجم الوسيط ص ٤٨١).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/ ١٦٦١، ك اللباس والزينة، باب النهي عن اشتمال الصَّمَّاء والاحتباء في ثوب واحد.

أحدكم نومه وطعامه وشرابه. فإذا قضى أحدُكم نَهْمَتَهُ، فَلْيُعَجِّلْ إلى أهله»[1].

٧ ـ قوله ﷺ: «**لا يَجْلِدْ أحدُكم امرأتَه جَلْدَ العبد، ثمّ يُجامعها في آخر اليوم**»[2].

٨ ـ قوله ﷺ: «**إذا استأذَنَتِ المرأةُ أحدَكم إلى المسجد، فلا يَمْنَعْهَا**»[3].

٩ ـ قوله عليه الصلاة والسلام: «**يأتي الشيطانُ أحدَكم، فيقول: مَنْ خلق كذا؟ فيقول: الله. فيقول: من خلق الله؟ فإذا وجد أحدَكم ذلك، فَلْيَسْتَعِذْ بالله، وَلْيَنْتَه**»[4].

وأقواله عليه الصلاة والسلام في ذلك كثيرة، لا يتسع هذا المقام لذكرها[5].

وهذه الأحاديث النبويّة الكثيرة التي جاء فيها إطلاق لفظ «واحد»، و«أحد» على ذي الصفات، وعلى الأجسام ترشد إلى بُطلان مزاعم المبتدعة أنّ الواحد والأحد لا يكون جسماً، ولا تكون له صفة..

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/٥٤٥، ك العمرة، باب السفر قطعة من العذاب، و٢/٣٥٨، ك الجهاد، باب السرعة في السير، و٣/٤٤١، ك الأطعمة، باب ذكر الطعام. ومسلم في صحيحه ٣/١٥٢٦، ك الإمارة، باب السفر قطعة من العذاب.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٣٩٠، ك النكاح، باب ما يُكره من ضرب النساء.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/٣٩٦، ك النكاح، باب استئذان المرأة زوجها في الخروج إلى المسجد وغيره، و١/٢٧٨، ك الأذان، باب استئذان المرأة زوجها بالخروج إلى المسجد.

(٤) تقدم تخريجه٢/٣٢٨.

(٥) راجع نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/٤٨٩ ـ ٤٩٢؛ فقد ذكر طائفة كثيرة من الأحاديث في ذلك.

وصفات الله تعالى الكثيرة التي وردت في الأحاديث النبويّة، لم يتنازع اثنان من العقلاء في أنّها نصّ في إثبات الصفات، وردّ على ما افتراه المعطّلون من نفيها[1].

وهي تُرشد إلى بُطلان مزاعم المبتدعة في تعطيل الصفات، وتسمية ذلك توحيداً.

***** سلف الأمّة وحّدوا الله تعالى، ووصفوه بصفات الكمال:**

لا يُوجد لفظ «التوحيد» بمعنى نفي شيء من الصفات في كلام أحدٍ من السلف رحمهم الله[2].

وذلك أنّ السلف رحمهم الله تعالى قالوا كما قال الله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيْمِ﴾[3]، فوحَّدوا ربّهم، ووصفوا مولاهم بصفات الكمال، ونعتوه بنعوت الجلال، ووافقوا صحيح المنقول عن الأنبياء والمرسلين، وما فطر الله عليه عباده أجمعين، وما دلّت عليه صرائح عقول الآدميّين، من صفته جلّ وعلا التي وصف بها نفسه، ووصفته بها رسله؛ كسماعه لكلام عباده، ورؤيته لأعيانهم، وعلمه بسرّهم ونجواهم، . . . إلى آخر ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال. .

فليس معنى التوحيد عندهم ما يُريده المبتدعة؛ من نفي صفات الله وتعطيله عنها. .

وسلف الأمّة رحمهم الله لمّا أدخل المبتدعة نفي الصفات في مسمّى

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٥٠ ـ ٥١.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية ٤/ ١٥٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٦٣.

التوحيد، أظهروا خلافهم، وردّوا عليهم..

فحين دخل أحد المبتدعة على الإمام مالك بن أنس؛ إمام دار الهجرة رضي الله عنه، وأخذ يسأله عن القرآن الكريم، قال له الإمام مالك: لعلّك من أصحاب عمرو بن عُبيد[1]؟ لعن الله عَمْراً؛ فإنّه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علماً لتكلَّم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلَّموا في الأحكام والشرائع. ولكنّه باطلٌ يدلّ على باطل»[2].

وقصد الإمام مالك رحمه الله من مقولته هذه: الإنكار على المعتزلة نفاة الصفات، الذين يُسمّون تعطيلهم توحيداً..

وهذا القصد وضّحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله المتقدّم[3]: «وهذا صريحٌ في ردّ الكلام والتوحيد الذي كانت تقوله المعتزلة والجهميّة، وليس له أصلٌ عن الصحابة والتابعين، بخلاف ما رُوي من الآثار الصحيحة في الصفات والتوحيد عن الصحابة والتابعين؛ فإنّ ذلك لم يُنكروه. إنّما أنكروا الكلام والتوحيد المبتدَع في أسماء الله وصفاته وكلامه»[4].

فعُلِم ممّا تقدّم أنّ الأدلة النقليّة الصحيحة؛ من كتاب، وسنّة، وإجماع سلف الأمّة، إنّما تدلّ على إثبات الصفات لله جلّ وعلا، لا يدلّ شيء منها على نقيض ذلك.

---

(١) تقدمت ترجمته ١/١٤٨.

(٢) تقدّم تخريج هذا الأثر عن الإمام مالك رحمه الله ٢/٢٢٨.

(٣) تقدّم قوله ٢/٢٢٨، ٢٢٩.

(٤) الفتاوى المصرية لابن تيمية ٦/ ٥٦٠. وانظر نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٤٦٧.

** ثالثاً: مخالفةُ مَنْ زَعَمَ أنّ التوحيدَ نفيُ الصفاتِ للعقل:

وجود ذات ليس لها صفات ممتنعٌ في العقل..

فالذات التي لا صفة لها، لا وجود لها إلا في الذهن[1].

والواحد المجرّد عن جميع الصفات ممتنع الوجود[2].

فحيث قيل لفظ «الذات»، كان مستلزماً للصفات. «ويستحيل وجود ذاتٍ منفكّةٍ عن الصفات في الخارج، وفي العقل، وفي اللغة»[3].

والأدلّة العقليّة الصريحة إنّما تدلّ على إثبات الصفات لله ربّ العالمين، لا يدلّ شيء منها على نقيض ذلك[4].

أمّا الواحد الذي افترضه المبتدعة معطّلاً عن الصفات، وزعموا أنّه لا يُشار له، وليس له صفة، فهذا «يقول لهم فيه أكثر العقلاء، وأهل الفطر السليمة: إنّه أمرٌ لا يُعقل، ولا وجود له في الخارج، وإنّما هو أمرٌ مقدّرٌ في الذهن. ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات، ولا قَدْر، ولا يتميّز منه شيء عن شيء»[5].

فهذا النفي الذي ذكره النفاة، وسمّوه توحيداً، وفسّروا به اسم الله: «الواحد»، و«الأحد»: هو «عند أهل السنة والجماعة مستلزمٌ للعدم، مناف لما وصف به نفسه في كتابه؛ من أنّه «الأحد»، «الصمد»، وأنّه

---

(١) انظر: نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مخطوط ـ ٣٧٧/أ. ودرء تعارض العقل والنقل له ٥/ ٥٤. وكتاب الصفدية له ١/ ٢٢٩.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٣) كتاب الصفدية ١/ ١٠٩.

(٤) تقدّم ذلك مفصّلاً في الباب الأول؛ تقديم العقل على النقل أصل أصول المبتدعة في الصفات، في الجزء الأول ص١٩٣، ١٩٤.

(٥) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٣.

«العليّ»، «العظيم»، وأنّه «الكبير المتعال»، وأنّه «استوى على العرش»، وأنّه يُصعَد إليه، ويُوقَف عليه، وأنّه يُرى في الآخرة كما تُرى الشمس والقمر، وأنّه يُكلِّم عبادَه، وأنّه «السميع البصير»[1]، إلى غير ذلك من أسمائه الحسنى وصفاته العُلا..

لا يُقال إنّه تعالى مستغنٍ عن هذه الصفات؛ لأنّ هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود هو المستحقّ لجميع الصفات[2].

وبهذا يتبيَّن فساد ما عليه المبتدعة؛ من المتفلسفة والمعتزلة وأشباههم في تفسير التوحيد بنفي الصفات، وتتّضح مخالفتهم للمنقول والمعقول، وكلام العرب، بل وعامّة أهل اللغات..

وهذا يُرشد إلى أنّهم: **﴿مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ. سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾**[3].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٨٧.

(٢) انظر الرسالة المدنية لابن تيمية ص ٣٣.

(٣) سورة الزمر، الآية ٦٧.

المطلب الثاني

نقض استدلال أصحاب دليل التركيب

بما في القرآن؛ من تسمية الله نفسه: «أحداً»، و«صمداً»

على نفي صفات الله

*** سورة الإخلاص تضمّنت تسمية الله تعالى نفسه بـ«الأحد»، و«الصمد»..**

يقول الله تعالى: **﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ. اللهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ. وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَد﴾**[1].

فهذه السورة فيها الاسمان: الأحد، والصمد.

«وكلّ منهما يدلّ على الكمال؛ فقوله: «أحد»: يدلّ على نفي النظير. وقوله: «الصمد» بالتعريف: يدلّ على اختصاصه بالصمديّة»[2].

وأسماء الله تعالى تدلّ على صفاته؛ فكلّ اسم من أسمائه سبحانه يدلّ على ذات الله، وعلى الصفة المختصة به..

وكلّ اسم يدلّ على معنى ليس هو المعنى الذي في الاسم الآخر؛ فالذات واحدة متعدّدة الصفات..

فعُلِم بذلك أنّ أسماء الله تعالى تدلّ على إثبات الصفات لله تعالى..

---

(١) سورة الإخلاص بأكملها.

(٢) جواب أهل العلم والإيمان، أنّ قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/ ١٤٢ ـ وانظر منهاج السنة النبوية له ٢/ ٥٣٠.

* لكنّ المبتدعة أصحاب دليل التركيب بدلاً من أن يستدلوا بأسماء الله على إثبات صفات الله، استدلوا بها على تعطيل الله عن صفاته العُلا . .

فقد استدلوا باسمه: «الأحد»، واسمه «الصمد» على نفي الصفات عنه جلّ وعلا . .

واستدلالهم هذا باطل، وهو يدلّ على نقيض قولهم . .

ونقض هذا الاستدلال يكون بطريقين؛ طريق عامّ، وآخر خاصّ . .

**** أمّا الطريق العامَ:**

فإنّ اسم «الأحد»، واسم «الصمد» يدلاّن على نقيض مذهب المبتدعة . .

فالصمد: يدلّ على استحقاق الله تعالى لجميع صفات الكمال.

والأحد: يدلّ على نفي المشاركة والمماثلة.

فالأول يدلّ على الإثبات، والثاني يدلّ على التنزيه . .

بل إنّ صفات الإثبات كلّها، وصفات التنزيه كلها يجمعها هذان المعنيان[1].

فهذان المعنيان اللذان ذُكرا في سورة الإخلاص إذاً يجمعان صفات الإثبات كلّها، وصفات التنزيه كلها . .

---

(١) انظر: جواب أهل العلم والإيمان، أنّ قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/١٠٧ ـ وانظر أيضاً: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠/ ٥٤، ١٦/ ٩٨ ـ ٩٩، ١٢٥ ـ ١٢٦. وشرح حديث النزول له ص ٧٤. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١٨٦ ـ ١٨٧، ٥٢٩ ـ ٥٣٠. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ٢/ ٥٨.

وهذان المعنيان من قواعد السلف رحمهم الله في إثبات الصفات؛ إذ الكلام في الصفات من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات[1].

فكما أنّه لا يجوز نفي صفات الله التي وصف بها نفسه، كذلك لا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين[2].

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[3].

فليس كمثله شيء: رد على أهل التشبيه والتمثيل.

وهو السميع البصير: رد على أهل النفي والتعطيل[4]..

فالله سبحانه وتعالى «موصوفٌ بصفات الكمال، منزّه عن كلّ نقص وعيب. موصوفٌ بالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام. منزهٌ عن الموت، والجهل، والعجز، والصمم، والعمى، والبكم.

وهو سبحانه لا مِثل له في شيء من صفات الكمال؛ فهو منزّه عن كلّ نقص وعيب، قُدُّوسٌ سلام، تمتنع عليه النقائص والعيوب بوجهٍ من الوجوه.

وهو سبحانه لا مِثل له في شيء من صفات كماله.

---

(١) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص٣. ومجموع الفتاوى له ٣/ ٢. ودرء تعارض العقل والنقل له ١٠/ ٢٤٥ ـ ٢٤٨.

(٢) انظر: الرسالة المدنية لابن تيمية ص ٣١. ومنهاج السنة النبوية له ٢/ ١١٠. ومجموع الفتاوى له ٤/ ١٨٥، ٥/ ١٩٥، ١٩٦، ٢٦٣، ١٦/ ٩٩، ٣٦٣.

(٣) سورة الشورى، جزء من الآية ١١.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ١٢٦، ٥/ ١٩٦. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/ ١٧.

بل هو الأحد، الصمد، الذي لم يلد ولم يُولد، ولم يكن له كُفُواً أحد»[1].

فالله تعالى منزّه عن كلّ نقص، ومستحق لغاية الكمال..

*** وتنزيهه جلّ وعلا يكون عن أمرين:**

أحدهما: تنزيهه عن النقص المُناقض لكماله.

والثاني: تنزيهه في كماله عن أن يكون له مِثل[2].

* والمقصود هنا أنّ إثبات الصفات لله تعالى مع التنزيه يجمعها المعنيان المذكوران في سورة الإخلاص؛ معنى الأحد، ومعنى الصمد..

فالمعنى **الأول:** «نفي النقائص عنه ـ تعالى ـ وذلك من لوازم إثبات صفات الكمال.

فمن ثبت له الكمال التامّ انتفى النقصان المضادّ له.

والكمال من مدلول اسمه الصمد.

والثاني: أنّه ليس كمثله شيء في صفات الكمال الثابتة.

وهذا مدلول اسمه الأحد.

فهذان الاسمان العظيمان ـ الأحد الصمد ـ يتضمنان تنزيهه عن كلّ نقصٍ وعيب، وتنزيهه في صفات الكمال أن لا يكون له مماثل في شيء منها.

---

(١) الجواب الفاصل لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣١١ ـ ٣١٢ ـ وانظر منهاج السنة النبوية له ٢/٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ١٢٤. ومجموع الفتاوى له ٦/٥٣٨، ١٦/١٢٣، ١٢٦، ٣٦٣. ومنهاج السنة النبوية له ٢/١٨٢، ٥٢٣، ٥٢٩ ـ ٥٣٠. وكتاب الصفدية له ١/١٠٢.

واسمه الصمد يتضمّن إثبات جميع صفات الكمال.

فتضمّن ذلك إثبات جميع صفات الكمال، ونفي جميع صفات النقص.

فالسورة تضمّنت كلّ ما يجب نفيه عن الله.

وتضمّنت أيضاً كلّ ما يجب إثباته، من وجهين:

من اسمه الصمد.

ومن جهة أنّ ما نُفي عنه من الأصول[1]، والفروع[2]، والنظراء[3]: مستلزم ثبوت صفات الكمال أيضاً.

فإنّ كل ما يُمدح به الربّ من النفي، فلابُدّ أن يتضمّن ثبوتاً..»[4].

فتبيَّن بذلك أنّ سورة الإخلاص دلّت على إثبات صفات الكمال لله تعالى..

وهذا نقيض زعم المبتدعة أصحاب دليل التركيب، من أنّها نصّ في نفي الصفات عن الله تعالى.

**** وأمّا الطريق الخاصّ:**

فيستلزم التفصيل في معنى كلّ اسمٍ من هذين الاسمين؛ الأحد، والصمد..

---

(١) لم يُولد.

(٢) لم يَلِد.

(٣) لم يكن له كُفُواً أحد.

(٤) انظر: جواب أهل العلم والإيمان، أنّ قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٧/١٠٨ ـ ١٠٩.

** **فاسم «الأحد»**: قد تقدّم القول في أنّه يدلّ على نقيض قول المبتدعة أصحاب دليل التركيب..

وأنّ اسم «أحد» في اصطلاح أهل اللغة يُطلق على ذي الصفات الذي يُشار إليه، ويتميّز بعضه عن بعض..

وقد أطلق هذا الاسم في الكتاب والسنّة على الجسم المُشار إليه، ذي الصفات، كما تقدّم بيان ذلك[1]..

- ومزاعم المبتدعة في كون هذا الاسم يدلّ على نفي الصفات، قد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الردّ عليها في النقاط التالية[2]:

١ - لفظ «أحد» لم يُستعمل إلا فيما نفاه المبتدعة دون ما أثبتوه..

وقد تقدّم في المطلب السابق أنّ هذا اللفظ لم يُطلق إلا على ذي الصفات المُشار إليه..

٢ - هذا الذي زعموا أنّه معنى لاسم «الأحد»: لا وجود له في الخارج.

فالأحد المُجرّد عن جميع الصفات ممتنع الوجود..

«وحينئذٍ فلا يكون كلام الله دالاً على وجود ما ليس بموجود»[3].

٣ - هذا المعنى الذي ذكره المبتدعة لاسم «أحد»: لا يمكن لأحد أن يتصوّره أو يفهمه. بل إنّ أهل اللغة، وأصحاب اللغات الأخرى، وعامّة النّاس لا يفهمون من اسم «أحد» ذاتاً مجرّدة عن الصفات..

---

(١) تقدّم بيان ذلك ٢/٢٨٦ - ٢٩٦.

(٢) انظرها في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢٠ - ١٢٢.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢٠.

ولمّا كان اسم «أحد» من الألفاظ المتداولة المشهورة بين النّاس عامّتهم وخاصتّهم، وجب أن يكون المدلول الذي دلّ عليه هذا اللفظ واضحاً مفهوماً، يمكن تصوّره من كلّ النّاس..

٤ ـ لو فُرِض على سبيل الجدل أنّ المعنى الذي وضعه المبتدعة لهذا اللفظ يمكن تصوّر وجوده في الخارج ـ مع امتناع ذلك في الحقيقة ـ، فإنّ المعنى الذي نَفاه المبتدعة أشمل، ووجوده أظهر.

٥ ـ لو قُدِّر على سبيل الجدل عموم هذا المعنى الذي وضعه المبتدعة للفظ «أحد»، فإنّه يدلّ على الاشتراك اللفظي، ولا يدلّ على خصوص ما أثبته المبتدعة.

٦ ـ لو قدَّرنا كون أحد المعنيين مجازاً ـ المعنى الذي تعارف عليه أهل اللغة، وجاء به الكتاب والسنة، والمعنى الذي زعمه المبتدعة ـ، فالحقيقة هي في المعنى الذي جاء به الكتاب والسنة، وتعارف عليه أهل اللغة، وليس المعنى الذي وضعه المبتدعة؛ لأنّ الأول يسبق إلى أفهام المُخاطبين.

٧ ـ لو قدَّرنا الاشتراك اللفظي، وفُرِض جدلاً أنّ المعنى الذي زعمه المبتدعة من المعاني المرجوحة ـ وهذا مُحال ـ، فلا يجوز التحوّل عن المعنى الحقيقي إلى معنى المبتدعة إلا بقرينة.

٨ ـ القرائن اللفظيّة المذكورة في القرآن تدلّ على أنّ لفظ «أحد» يكون ذا صفات وأفعال، ويُشار إليه، ويتميّز بعضه عن بعض؛ فيكون له قَدْر، وحدّ، وجوانب، ونهاية، ويكون قائماً بنفسه..

وهذه القرائن تستلزم الصيرورة إلى خلاف ما زعمه المبتدعة من معنى.

٩ ـ «اسم «الأحد» لا يُستعمل في حقّ غير الله إلا مع الإضافة، أو

في غير الموجب؛ كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّيْ أَرَانِيْ أَعْصِرُ خَمْرَاً﴾[1]، وقال: ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدَاً﴾[2]، وقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ﴾[3]؛ فهو أبلغ في إثبات الوحدانيّة من اسم الواحد. ومع هذا فلم يُستعمل إلا فيما نَفَوْه في مثل قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوَاً أَحَدٌ﴾[4]، وأمثاله. لا يُعرف استعمال «الأحد» فيما ادّعَوْه، لا في النفي والإثبات»[5].

وأهل اللغة قالوا: اسم «الأحد» لم يجيء اسماً في الإثبات إلا لله تعالى، لكنّه مستعملٌ في النفي والشرط والاستفهام[6].

فيُقال: لا يوجد أحدٌ ـ في النفي ـ.

إذا جاء أحدٌ ـ في الشرط ـ.

هل في الدار من أحدٍ؟ ـ في الاستفهام ـ.

أمّا ما عدا ذلك من الاستعمالات؛ فإنّه يكون مضافاً: أحدكم، أحدنا، إحدى رجليه، أحد العاملين، . . . إلخ.

** وبهذه الردود البيّنة، والحجج الدامغة من شيخ الإسلام رحمه الله، يتبيَّن كذب ما ادّعاه المبتدعة أصحاب دليل التركيب في اسم الله تعالى: «الأحد». .

---

(١) سورة يوسف، جزء من الآية ٣٦.

(٢) سورة الكهف، جزء من الآية ٤٩.

(٣) سورة التوبة، جزء من الآية ٦.

(٤) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ١٢١.

(٦) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ١/ ٤٩٣.

ويتّضح أنّ ما يُثبتونه ليس له حقيقة في الخارج..

وحيث قيل لفظ الذات: كان مستلزماً للصفات، ويستحيل شرعاً، وعقلاً، ولغةً وجود ذات منفكّة عن الصفات..

هذا بالنسبة لاسم «الأحد»..

** أمّا اسم **«الصمد»**: فإنّه على إثبات الصفات أدلّ منه على نفيها..

* فللسلف رحمهم الله في معنى اسم «الصمد»، «أقوال متعدّدة، قد يُظنّ أنّها مختلفة، وليست كذلك، بل كُلُّها صوابٌ»[1]..

والمشهور من هذه الأقوال، قولان:

١ ـ **أحدهما**: أنّ الصمد: هو الذي لا جوف له..

وهذا قول أكثر السلف؛ من الصحابة والتابعين، وطائفة من أهل اللغة[2].

٢ ـ **الثاني**: أنّ الصمد: هو السيّد الذي يُصمد إليه في الحوائج.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص٣٤. وانظر نقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ٥١١/١.

(٢) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري ٣٤٥/٣٠. والصحاح للجوهري ٤٩٩/٢. والأسماء والصفات للبيهقي ص ٧٩. وزاد المسير لابن الجوزي ٢٦٨/٩. وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٥٧٠/٤. وانظر من كتب ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٧ ـ ٦٠، ٧٠. ومجموع الفتاوى ٢٥١/١١، ١٤٢/١٧ ـ ١٤٣. وشرح حديث النزول ص٢٥. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ٤٨/١ ـ ٤٩، ٥١١، ٥٨/٢ ـ ٥٩، ٢٤٨.

وهذا قول طائفة من السلف والخلف، وجمهور اللغويّين[1].

وهناك أقوال أخرى في معنى الصمد..

بَيْدَ أنّها عند التأمّل لا تُخالف القولين السابقين، ولا تخرج عنهما..

**** فقد فُسِّر «الصمد» في هذه الأقوال بـ[2]:**

* السيِّد الذي انتهى سؤدده؛ أي بلغ الغاية في السؤدد.

* الباقي بعد فناء خلقه.

* والدائم.

* والحيّ القيوم الذي لا زوال له.

* والأزليّ بلا ابتداء.

* والذي لا يبلى ولا يفنى.

* والذي يحكم ما يُريد ويفعل ما يشاء؛ فلا معقّب لحكمه ولا رادّ لقضائه.

* والأول بلا عدد، والباقي بلا أمد، والقائم بلا عمد.

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري ٢/٤٩٩. ومجاز القرآن لأبي عبيدة ٢/٣١٦. والمفردات للراغب الأصبهاني ص ٢٩٤. والأسماء والصفات للبيهقي ص ٨٠. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/٢٤٥. وزاد المسير لابن الجوزي ٩/٢٦٨. وانظر من كتب ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص ٤٩، ٥٠، ٥١، ٦١. ومجموع الفتاوى ١١/٢٥٠، ١٧/١٤٢ ـ ١٤٣. وشرح حديث النزول ص ٢٥. ونقض أساس التقديس ـ مطبوع ـ ١/٤٨ ـ ٤٩، ٥١١، ٢/٥٨ ـ ٥٩، ٢٤٨.

(٢) انظر هذه التفاسير في: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/٢٤٥. وزاد المسير لابن الجوزي ٩/٢٦٨. وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/٥٧٠. وتفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ٣٤ ـ ٥٤. ونقض أساس التقديس له ـ مطبوع ـ ١/٤٨ ـ ٤٩.

* الذي لا تدركه الأبصار، ولا تحويه الأفكار، ولا تبلغه الأقطار، وكلّ شيء عنده بمقدار.

* الذي لم يخرج منه شيء، ولم يخرج من شيء؛ أي: الذي لم يلد، ولو يُولد.

* الذي لا يأكل الطعام، ولا يشرب الشراب.

* الذي ليس له أمعاء.

* ومثله: الذي ليس له أحشاء.

* وثمّة أقوال أخرى كثيرة في معنى الصمد؛ كلها تدور في فلك هذه الأقوال.

- ومن أجمع الأقوال التي وقفت عليها في معنى الصمد: قول الصحابي الجليل عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما: «السيِّد الذي قد كمُل في سؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والعليم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، والقدير الذي قد كمل في قدرته. وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد. هو الله سبحانه وتعالى. هذه صفته، لا تنبغي لأحدٍ إلا له، ليس له كُفُؤ، وليس كمثله شيء، سبحان الله الواحد القهّار»[1].

---

(١) أخرجه الطبري في جامع البيان ٣٤٦/٣٠. والبيهقي في الأسماء والصفات ص٧٨. وانظر من كتب ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص ٥١. ومنهاج السنة النبوية ١٨٦/٢. وجواب أهل العلم والإيمان، أنّ قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ـ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ١٤٣/١٧ ـ. وفي شرح حديث النزول ص ٢٥ ذكره ابن تيمية مختصراً.

** ولا مانع هاهنا من الوقوف قليلاً مع المعنيَيْن اللذين اشتهرا عن السلف رحمهم الله، وهما: الذي لا جوف له. والسيِّد الذي يُصمد إليه في الحوائج..

والغرض من هذا الوقوف نقض زعم المبتدعة أنّ هذا الاسم نصّ في نفي الصفات.

١ ـ **فالمعنى الأول**: الذي لا جوف له: قد نُقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين..

ولكن ليس في قولهم: إنّه الذي لا جوف له: ما يدلّ على أنّه ليس موصوفاً بالصفات.. بل قولُ مَنْ فسّره بأنّه الذي لا جوف له على إثبات الصفات أدلّ منه على نفيها[1].

إلا أنّ ما له من صفات ليست مثل ما للمخلوق؛ فالله تعالى ليس كمثله شيء.

ومن ثَمَّ كان وصفه بالصمد ـ الذي لا جوف له، أو الذي لا أحشاء له، أو الذي لا أمعاء له، أو الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ـ دليلاً على أنّه جلّ وعلا ليس كمثله شيء في أسمائه وصفاته وأفعاله[2].

فكلّها صفات ربّنا التي ليست كصفات المخلوقين..

٢ ـ **أمّا المعنى الثاني**: وهو السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج..

وهذا المعنى يستلزم كمال صفاته جلّ وعلا؛ من غناه، وعزّته، وعظمته، وشرفه، وقدرته، وعلمه، وحلمه، وحكمته... إلخ.

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/١١٥.

(٢) انظر نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/٥٩.

ولفهم هذا ننظر إلى حال المخلوق ـ ولله المثل الأعلى؛ فإنّ الإنسان له في سؤدده وعزته حالان:

أحدهما: «أن يستغني بنفسه عن غيره، ويعزّ بنفسه عن غيره؛ فلا يحتاج إلى الغير الذي يحتاج إليه غيره؛ لغناه. ولا يخاف منه؛ لعزّته»[1].

والثاني: «أن يكون هو قد احتاج إليه غيره، ويكون قد أعزّ غيره فغلّبه، وأعزّه فمنعه. فيكون النّاس قد صمدوا له؛ أي قصدوه وأجمعوا له. وهذا هو الصمد السيّد»[2].

وهذا الوصف من كمال المخلوق..

ومن مذهب السلف رحمهم الله في إثبات الصفات: أنّ كلّ كمال ثبت للمخلوق، فإنّما استفاده من خالقه وربّه ومدبّره، فهو أولى به[3].

وإثبات هذه الصفات لله تعالى بكمالها، مع التنزيه عن مشابهة المخلوقين، ممّا لا ينتطح فيه عنزان؛ فالله تعالى «هو السيّد المقصود الذي يصمد إليه النّاس في حوائجهم، المستغني عمّا سواه، وكلّ ما سواه مفتقرون إليه، لا غنى بهم عنه»[4].

---

(١) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ٥٩.

(٢) نقض أساس التقديس لابن تيمية ـ مطبوع ـ ٢/ ٥٩.

(٣) انظر من كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٣٧، ١٢/ ٥٣٩. والفتاوى المصرية ١/ ١٣٠. ودرء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٨٨ ـ ٣٨٩. وكتاب الصفدية ١/ ٩٠، ٩١، ٩٤، ١٠٢ ـ ١٠٤. وقاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق ص ١٤٠. والرسالة التدمرية ص ١٤٢ ـ ١٤٣. والردّ على الأخنائي ٣٤٦. وشرح حديث النزول ص ٢٢. والرسالة الأكملية ص ٧ ـ ٩. والجواب الفاصل ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٩، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية ٢/ ٧٨٧.

و«المخلوقات مفتقرة إلى الخالق؛ فالفقر وصف لازم لها، دائماً لا تزال مفتقرة إليه»[1].

«وهذا من معاني الصمد؛ وهو الذي يفتقر إليه كلّ شيء، ويستغني عن كلّ شيء. بل الأشياء مفتقرة من جهة ربوبيّته، ومن جهة إلاهيّته. فما لا يكون به لا يكون، وما لا يكون له لا يصلح ولا ينفع ولا يدوم»[2].

فمن مستلزمات الصمديّة: الغنى عن الغير..

والغنى عن الغير مستلزم لسائر صفات الكمال[3].

والربّ تعالى يلازمه الغنى والعزّة؛ فهو سبحانه غنيٌّ، عزيزٌ بنفسه، يستحيل عليه نقيض ذلك[4].

وهو مستحقّ لغاية الكمال، واسمه الصمد يتضمّن جميع صفات الكمال[5].

ومن ذلك يُعلم أنّ من ادّعى أنّ اسم الله تعالى «الصمد» يدلّ على نفي الصفات، فقد ألحد في أسماء الله وآياته، وافترى على اللغة..

بل اسم الله «الصمد» يتضمّن إثبات جميع صفات الكمال لله تعالى، ويُنافي كلّ نقصٍ وعيب..

** وبانتهاء هذه الردود، ينتهي نقض دليل التركيب، ويتّضح بطلان ما هم عليه أصحابه من تعطيل للباري جلّ وعلا عن الصفات العُلا..

---

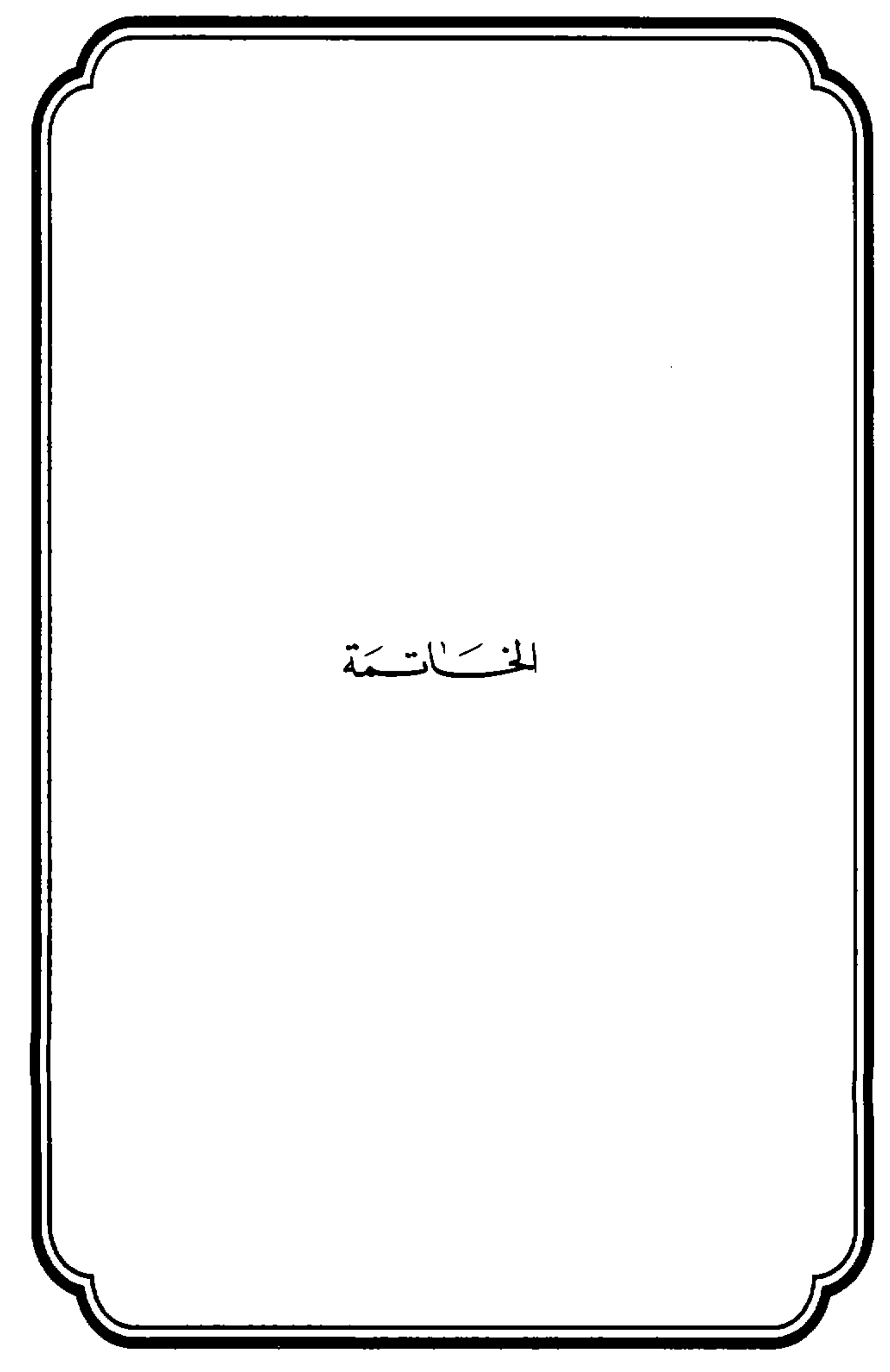
(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص١٤١.

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤١.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧/ ٨٧.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢/ ٣٣٩.

(٥) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/ ٥٢٩ ـ ٥٣٠.



الخَـاتـمَة

بسم الله الرحمن الرحيم

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فهذه خاتمة الرسالة، وهي تتضمّن أهمّ النتائج؛ التي يُمكن إجمالها فيما يلي:

١ ـ سلامة منهج السلف رحمهم الله تعالى الذي ساروا عليه في إثبات الصفات.

فهم لا يأخذون اعتقادهم إلا عن الكتاب والسنة.

وهذا يتوافق مع اسم الإسلام الذي يحملونه، ومن معناه الاستسلام والانقياد لله تعالى بالطاعة، ولرسوله بالمتابعة.

لذلك كان إثباتهم سليماً من تشبيه يُفضي إلى تمثيل، أو تأويل يُفضي إلى تعطيل.

ومن هنا كان مذهبهم هو الأسلم، والأعلم، والأحكم..

فلم يصرفوا شيئاً من النصوص عن ظاهرها المراد، ولا حملوها على المعنى المجاز، بل أمرّوها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها اللائقة بالله جلّ وعلا..

وليس إمرارهم لها ناجم عن عدم فهم لمعانيها، بل هم من أعلم الناس بمعانيها، لكن لم يكونوا يعلمون حقيقتها وكيفيتها.

٢ ـ جميع ما أحدث المبتدعة من أصول مخالفة للكتاب والسنة؛ هي كسراب بقيعة، حتى لو بهرجوها وزوّقوها ونمقوها؛ فإن فيها من الغلط والوهم ما لا يعلمه إلا الله. .

وسبب ذلك أنّهم احتكموا إلى عقولهم القاصرة في إثبات الصفات؛ فأصّلوا بفهومهم أصولاً تُناقض الكتاب والسنّة، أو تلقَوْا هذه الأصول المخالفة للنصوص عن أعداء الإسلام الحريصين على إضلال المسلمين، وردّهم كفّاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبيَّن لهم الحقّ. .

ومن أسباب ضلالة هؤلاء المبتدعة قياسهم الغائب على الشاهد؛ فهذا الذي أوقع المؤولة في التأويل، والمشبهة في التمثيل.

فلم ترتق عقول المشبهة ـ بسبب هذا القياس ـ إلى مستوى التنزيه. .

ولم ترتق عقول المعطلة والمؤولة إلى مستوى الإثبات مع التنزيه.

٣ ـ شيخ الإسلام وعلم الأعلام ابن تيمية رحمة الله عليه من خير من خبر مقالات المبتدعة، ومحّص أدلتهم، وعرف نقاط ضعفهم، . . .

وقد تُوّجت هذه المزايا العلميّة بسلامة صدره نحو المسلمين؛ فتميّزت ردوده على المخالفين بحرصه على هدايتهم، ودلالتهم إلى طريق الرشاد؛ فعاملهم معاملة الطبيب للمريض، لا معاملة الخصم للخصم.

فهو يُشفق عليهم، ويتأثّر من جهلهم، ويشتكي من استطالة الملاحدة أعداء الإسلام عليهم، ويبتعد عن تجريحهم أو سبّهم، أو أي نوع من أنواع المهاترات. .

٤ ـ العقل الصريح لا يُخالف النقل الصحيح، بل ولا يمكن أن يخالفه بحال. .

٥ ـ دليل الأعراض: هو أس الأساس لكلّ فرق التعطيل، ومستندهم الأصيل في نفي صفات الله جلّ وعلا . .

٦ ـ دليل الاختصاص من الأدلة المهزوزة؛ فهو من أضعف الأدلة في إثبات حدوث الأجسام، ورغم ذلك أخذ به بعض الأشعريّة . .

٧ ـ خالف متأخّروا الأشعرية متقدميهم؛ فنفوا كثيراً من الصفات التي أثبتها المتقدّمون؛ فصار مذهبهم أقرب إلى مذهب الجهميّة من السابق . .

ويرجع التغيّر في مذهبهم إلى كثرة احتكاكهم بالمعتزلة، وكثرة قراءتهم لكتبهم، من غير اعتصام بالكتاب والسنّة . .

أمّا الماتريدية فلم يطرأ عليهم التغيّر الذي طرأ على الأشعريّة؛ لأنّ مذهبهم منذ البداية كان مقارباً لمذهب الجهميّة؛ إذ أبو منصور الماتريديّ تلقّى المعتقد عن جهميّة الحنفيّة في بلده . .

٨ ـ الجهمية أساس كل شر، ومصدر كل بلية في الإسلام.

وهم قد جمعوا في أقوالهم الشرّ كلّه، والأساس لكل معتقد فاسد أُحدث في الإسلام.

لذلك كان تحذير أئمة السلف منهم كبيراً؛ حتى إنّ بعضهم لم يعتبرهم من الفرق الثلاث والسبعين.

٩ ـ قد تبيَّن لي ـ والله أعلم ـ أنّ أبا الحسن الأشعريّ رحمه الله بقي على كُلابيّته، ولم يتحوّل إلى مذهب السلف . .

لكنّ ميله إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله هو الذي حمل بعض الباحثين على القول بالطور الثالث؛ وهو سلوك منهج السلف . .

إلا أنّ هذا القول لا دليل عليه، وما ذُكر في آخر كتبه: الإبانة، ورسالة إلى أهل الثغر: كلامٌ مُجمل؛ لا يحمل على القطع بأنّه تحوّل عن مذهب ابن كُلاّب. .

١٠ ـ تبيَّن لي عند دراسة قول الأشعريّة: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول: أنّ هذا الأصل هو الذي أفسد معتقد الأشعريّة في القدر؛ فصاروا يقولون بالكسب الذي لا يُفهم حتى عند أصحاب الشأن منهم. .

وكذا أفسد هذا الأصل معتقد المعتزلة في القدر؛ فصاروا يقولون بأنّ العبد يخلق فعله؛ فأثبتوا خالقين كثيرين مع الله تعالى.

***توصيـــــة:**

مسألة «تسلسل الحوادث» من المسائل التي أطال شيخ الإسلام رحمه الله النَّفَسَ فيها جداً؛ فتكلّم في مئات الصفحات، وفي العديد من الكتب عنها، وأبان القول الحقّ فيها بدليله، وأفسد الأقوال المخالفة، وأبطلها، وأشبعها تفنيداً. . .

وقد كنتُ كتبتُ فيه مئات الصفحات، لكنّي استغنيت عن ذكرها في هذه الرسالة حتى لا تتضخّم أكثر. .

لذلك أُوصي بدراسة تفصيليّة عن هذه القضيّة؛ لتوضيح مذهب السلف فيها من كلام شيخ الإسلام، لما في ذلك من إزاحة شبهات علقت في عقول كثير من النّاس، وتفنيد اتّهامات وُجّهت إلى شيخ الإسلام رحمه الله؛ كقوله بقدم العالَم، وغير ذلك. .

هذا والله أعلم، وصلى الله على محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.



الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الآيات القرآنية

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
وزاده بسطة فى العلم والجسم	البقرة	٢٤٧	٢/٣٦٦
وزاده بسطة فى العلم والجسم	البقرة	٢٤٧	٢/٣٧٠
ولو شاء الله ما اقتتلوا. .	البقرة	٢٥٣	٢/١٨٤
ولو شاء الله ما اقتتلوا. .	البقرة	٢٥٣	٢/٣٨٧
الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم	البقرة	٢٥٥	١/٩٨
لا تأخذه سنة ولا نوم	البقرة	٢٥٥	١/٩٢
من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه	البقرة	٢٥٥	١/٩٢
ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء	البقرة	٢٥٥	١/٩٣
ولا يؤده حفظهما	البقرة	٢٥٥	١/٩٣
ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله حقّ تُقاته	آل عمران	١٠٢	١/١٣
ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم.	النساء	١	١/١٣
ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم.	النساء	١	٣/٢٨٨
وإن كانت واحدة فلها النصف. .	النساء	١١	٣/٢٨٨
فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله.	النساء	٥٩	١/٢٢٧
فلا وربّك لا يؤمنون حتى يُحكموك فيما	النساء	٦٥	١/١٨٥
فلا وربّك لا يؤمنون حتى يُحكموك فيما	النساء	٦٥	١/٢١٢
ولو أنهم فعلوا ما يُوعظون به لكان خيراً	النساء	٦٦	١/٢٨٠
وإذاً لآتيناهم من لدنّا أجراً عظيماً	النساء	٦٧	١/٢٨٠
ولهديناهم صراطاً مستقيماً	النساء	٦٨	١/٢٨٠
ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه	النساء	٨٢	١/٢٢٤
ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه	النساء	٨٢	٢/٢٥٩
ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه	النساء	٨٢	٢/٤٣٢

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنم	النساء	٩٣	٢/ ٢٥
مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلا هؤلاء	النساء	١٤٣	٢/ ٣٤٩
وكلّم الله موسى تكليماً	النساء	١٦٤	١/ ٧٠
يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم..	النساء	١٧١	١/ ٨٣
تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك	المائدة	١١٦	١/ ٢٦٣
تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك	المائدة	١١٦	٢/ ١٦٦
الحمد لله الذي خلق السموات والأرض	الأنعام	١	٢/ ٨
ولو شاء ربك ما فعلوه	الأنعام	١٢	٢/ ٣٨٧
وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير		١٨	٢/ ١٠٦
يريدون وجهه	الأنعام	٥٢	٢/ ٩٥
وهو القاهر فوق عباده ويُرسل عليكم حفظة	الأنعام	٦١	٢/ ١٠٦
وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض	الأنعام	٧٥	٢/ ٤٣٢
فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال.	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٢٩
قال هذا ربّي فلمّا أقل قال لا أُحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٣
قال هذا ربّي فلمّا أقل قال لا أُحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٤٠
قال هذا ربّي فلمّا أقل قال لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٤٠
قال هذا ربّي فلمّا أقل قال لا أُحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٤٧
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١١٤
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١١٥
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٤٣

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩١
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩١
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٢
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٣
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٦
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٦
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٨
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٨
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ١٩٩
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٣٩٧
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٢٩
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٣٠
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٣٥
لا أحب الأفلين	الأنعام	٧٦	٢/ ٤٣٩
فلمّا رأى القمر بازغاً قال هذا ربي	الأنعام	٧٧	٢/ ٤٢٩
فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي . .	الأنعام	٧٧	٢/ ٤٢٩
فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي . .	الأنعام	٧٧	٢/ ٤٤٨
فلمّا رأى الشمس بازغةً قال هذا ربي هذا	الأنعام	٧٨	٢/ ٤٢٩
إنّي بريء ممّا تُشركون	الأنعام	٧٨	٢/ ٤٢٩
إني وجهت وجهي للذي فطر السموات	الأنعام	٧٩	٢/ ١٩٦
إني وجهت وجهي للذي فطر السموات	الأنعام	٧٩	٢/ ٤٢٩
إنى وجهت وجهي للذي فطر السموات	الأنعام	٧٩	٢/ ٤٣٦

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
إني وجهت وجهي للذي فطر السموات	الأنعام	٧٩	٢/ ٤٣٧
وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه	الأنعام	٨٣	٢/ ٧٣
وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه	الأنعام	٨٣	٢/ ١٩٩
وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه	الأنعام	٨٣	٢/ ٤٣٠، ٤٣٦
لا تدركه الأبصار	الأنعام	١٠٣	١/ ٩٤
وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا..	الأنعام	١١٢	١/ ٣٠٦
ولو شاء ربّك ما فعلوه..	الأنعام	١١٢	١/ ٣٠٦
ولتصغى إليه أفئدة الذين لايؤمنون بالآخرة	الأنعام	١١٣	١/ ٣٠٦
أفغير الله أبتغي حكماً وهو الذى أنزل	الأنعام	١١٤	١/ ٣٠٦
وتمّت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لامبدّل لكلماته	الأنعام	١١٥	١/ ٣٠٦
قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتي..	الأنعام	١٢٤	١/ ٢١٥
سيقول الذين أشركوا لو شاء الله..	الأنعام	١٤٨	١/ ٣٠٣
قل فلله الحجّة البالغة فلو شاء..	الأنعام	١٤٩	١/ ٣٠٣
وهذا كتاب أنزلناه مبارك..	الأنعام	١٥٥	١/ ٢٩٩
اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولاتتبعوا..	الأعراف	٣	١/ ١٩٢
قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها..	الأعراف	٣٣	١/ ٨٣
إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض..	الأعراف	٥٤	٢/ ٦٧
إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض..	الأعراف	٥٤	٢/ ٣٣٥
ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه..	الأعراف	١٤٣	١/ ٧٠
يا موسى إني اصطفيتك على النّاس.	الأعراف	١٤٤	١/ ٧٠
إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء.	الأعراف	١٥٥	٢/ ١٦٦
ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب الا يقولوا..	الأعراف	١٦٩	١/ ٨٣

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا..	الأعراف	١٦٩	١/ ٨٣
فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم..	الأنفال	١	٣/ ٢٥٩
إنما المؤمنون الذين إذا ذُكر الله وجلت	الأنفال	٢	١/ ٢٨١
الذين يقيمون الصلاة ومّما رزقناهم ينفقون	الأنفال	٣	١/ ٢٨١
أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات	الأنفال	٤	١/ ٢٨١
ومن يولّهم يومئذ دبره إلا متحرّفاً..	الأنفال	١٦	٣/ ٨٤
وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره..	الأنفال	٦	٣/ ٢٨٥
وإن أحد من المشركين استجارك فأجره..	التوبة	٦	٣/ ٢٨٩
وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره..	التوبة	٦	٣/ ٣٠٧
وسيرى الله عملكم ورسوله ثمّ تُردُون..	التوبة	٩٤	٢/ ١٨
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون	التوبة	١٠٥	٢/ ١٨
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون	التوبة	١٠٥	٢/ ٤٣٥
وإذا ما أنزلت سورةٌ فمنهم من يقول	التوبة	١٢٤	١/ ٢٨١
وأمّا الذين في قلوبهم مرضٌ فزادتهم..	التوبة	١٢٥	١/ ٢٨١
إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض	يونس	٣	٢/ ٦٧
إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض	يونس	٣	٢/ ٣٣٥
ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم..	يونس	١٤	٢/ ٤٣٥
ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة..	هود	١١٨	٢/ ١٨٤
نحن نقصّ عليك أحسن القصص	يوسف	٣	٢/ ٤٣٨
قال أحدهما إني أراني أعصر خمراً	يوسف	٣٦	٣/ ٣٠٧
واسأل القرية	يوسف	٨٢	٢/ ٦٥
تالله إنك لفي ضلالك القديم	يوسف	٩٥	٣/ ٢٣٠

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
وتفصيل كلّ شيء	يوسف	١١١	١/ ١٤٥
الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها..	الرعد	٢	٢/ ٣٣٥
إنّ الله لا يُغير ما بقوم حتى يُغيروا.	الرعد	١١	٢/ ٤١٢
أفي الله شك	إبراهيم	١٠	٢/ ٢٤٩
إن ربي لسميع الدعاء	إبراهيم	٣٩	٢/ ٤٣٤
أفمن يخلق كمن لا يخلق	النحل	١٧	٢/ ٣١٦
أفمن يخلق كمن لا يخلق	النحل	١٧	٢/ ٣٨٠
يخافون ربهم من فوقهم..	النحل	٥٠	٢/ ١٠٦
إنما قولنا لشيء إذا أردناه..	النحل	٤٠	٢/ ٢٠
وجادلهم بالتي هي أحسن	النحل	١٢٥	١/ ١٨٠
وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها..	الإسراء	١٦	٢/ ٢٠
ولا تقف ما ليس لك به علم..	الإسراء	٣٦	١/ ٨٣
وجاء الحق وزهق الباطل..	الإسراء	٨١	١/ ١٤٦
ولا يظلم ربك أحداً	الكهف	٤٩	٣/ ٣٠٧
قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي..	الكهف	١٠٩	٢/ ٣٣٠
يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر..	مريم	٤٢	٢/ ٤٣٤
هل تعلم له سمياً..	مريم	٦٥	١/ ٨٨
هل تعلم له سمياً..	مريم	٦٥	١/ ٩٠
هل تعلم له سمياً..	مريم	٦٥	١/ ٩٤
هل تعلم له سمياً..	مريم	٦٥	١/ ١٨٢
هل تعلم له سمياً..	مريم	٦٥	١/ ٢٤٨
إن كل من في السموات والأرض إلا آتي..	مريم	٩٣	٢/ ٤٢٦

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
لقد أحصاهم وعدّهم عداً	مريم	٩٤	٢/ ٤٢٦
وكلّهم آتيه يوم القيامة فرداً	مريم	٩٥	٢/ ٤٢٦
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	١/ ١٦٦
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	١/ ٢٣٤
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	١/ ٢٤٧
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	٢/ ٣٥
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	٢/ ٧١
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	٢/ ١٣٨
إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني..	طه	١٤	١/ ٧٠
لا يحيطون به علماً	طه	١١٠	١/ ٨٠
لا يحيطون به علماً	طه	١١٠	١/ ٩٤
لا يحيطون به علماً	طه	١١٠	١/ ٢٤٧
فإمّا يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي..	طه	١٢٣	١/ ٢٩٩
ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشة..	طه	١٢٤	١/ ٢٩٩
ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدثٍ.	الأنبياء	٢	٢/ ٣١٤
وله من في السموات والأرض ومن عنده..	الأنبياء	١٩	٣/ ١٠٤
أفإن متّ فهم الخالدون	الأنبياء	٣٤	٢/ ٤٤٤
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً..	النور	٣٩	١/ ١٣٣
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً..	النور	٣٩	١/ ٢٦٧
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً..	النور	٣٩	٢/ ١٠٩
ووجد الله عنده..	النور	٣٩	٣/ ١٧٠
أو كظلمات في بحر لجيّ يغشاه..	النور	٤٠	١/ ١٣٣

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة . .	الفرقان	٥٩	٢/ ٣٢٠
خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة . .	الفرقان	٥٩	٢/ ٣٣٥
خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة . .	الفرقان	٥٩	٢/ ٣٨٢
إنا معكم مستمعون	الشعراء	١٥	٢/ ١٨
قالوا آمنّا بربّ العالمين	الشعراء	٤٧	٢/ ٢٥٣
رب موسى وهارون	الشعراء	٤٨	٢/ ٢٥٣
قال هل يسمعونكم إذ تدعون	الشعراء	٧٢	٢/ ٤٣٤
أو ينفعونكم أو يضرّون	الشعراء	٧٣	٢/ ٤٣٤
أفرأيتم ما كنتم تعبدون	الشعراء	٧٥	٢/ ٤٤٢
أفرأيتم ما كنتم تعبدون	الشعراء	٧٥	٣/ ٢٣٠
أنتم وآباؤكم الأقدمون	الشعراء	٧٦	٢/ ٤٤٢
أنتم وآباؤكم الأقدمون	الشعراء	٧٦	٣/ ٢٣٠
فإنّهم عدوّ لي إلا ربّ العالمين	الشعراء	٧٧	٢/ ٤٤٢
فإنّهم عدوُ لي إلا رب العالمين	الشعراء	٧٧	٣/ ٢٣٠
قالت إحداهما يا أبت استأجره . .	القصص	٢٦	٣/ ٢٨٩
يا موسى إني أنا الله رب العالمين	القصص	٣٠	١/ ٧٠
كل شيء هالك إلا وجهه	القصص	٨٨	٢/ ٩٦
ولا تُجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي . .	العنكبوت	٤٦	١/ ١٨٠
يُخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحيّ	الروم	١٩	١/ ٩٨
كل حزب بما لديهم فرحون	الروم	٣٢	٢/ ٧٨
يُريدون وجه الله	الروم	٣٨	٢/ ٩٦
خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة	السجدة	٤	٢/ ٣٢٠

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة..	السجدة	٤	٢/ ٣٣٥
ولو شئنا لآتينا كلّ نفسٍ هُداها..	السجدة	١٣	٢/ ١٨٤
ولو شئنا لآتينا كلّ نفسٍ هُداها..	السجدة	١٣	٢/ ٣٨٧
يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا..	الأحزاب	٧٠	١/ ١٣
يُصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم..	الأحزاب	٧١	١/ ١٣
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات..	سبأ	٣	١/ ٩٣
إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح..	فاطر	١٠	١/ ٢٤٧
إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح..	فاطر	١٠	٢/ ٣٨١
حتى عاد كالعرجون القديم	يس	٣٩	٣/ ٢٣٠
إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن..	يس	٨٢	٢/ ٨٦
إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن..	يس	٨٢	٢/ ٣١١
إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن..	يس	٨٢	٢/ ٣٢٦
إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن..	يس	٨٢	٢/ ٣٤٥
وناديناه أن يا إبراهيم	الصافات	١٠٤	١/ ٧٠
قد صدّقت الرؤيا إنّا كذلك نجزي المحسنين	الصافات	١٠٥	١/ ٧٠
لما خلقت بيدى	ص	٧٥	١/ ١٦٧
ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيديَّ	ص	٧٥	٢/ ٤٨
ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيديَّ	ص	٧٥	٢/ ٤٩
وما قدروا الله حقّ قدره والأرض جميعاً..	الزمر	٦٧	٢/ ١٠٠
وما قدروا الله حقّ قدره والأرض جميعاً..	الزمر	٦٧	٣/ ٨٧
والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة	الزمر	٦٧	٣/ ٢٩٩
والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة	الزمر	٦٧	٢/ ٩٩

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
سبحانه وتعالى عمّا يُشركون	الزمر	٦٧	٢/ ٩٩
ما يُجادل في آيات الله إلا الذين كفروا . .	غافر	٤	١/ ٢٩٩
ما يُجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا . .	غافر	٤	١/ ٣٠٣
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق	غافر	٥	١/ ٣٠٣
إنّ الذين يُجادلون في آيات الله بغير .	غافر	٥٦	١/ ٢٩٩
ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان . .	فصلت	١١	٢/ ٦٨
ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان . .	فصلت	١١	٢/ ٣٣٦
فقضاهنّ سبع سموات في يومين . .	فصلت	١٢	٢/ ٣٣٦
سنريهم آياتنا فى الآفاق وفي أنفسهم . .	فصلت	٥٣	١/ ٢٧٠
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٤
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٤
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٥
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٥
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٧
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٧
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٧
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٨
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٩٠
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٩٤
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٩٧
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ١٢٥
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٨٢

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	١/ ٢٤٧
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٢/ ٣٥
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٢/ ١٦٧
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	١١	٢/ ١٧٢، ١٩٠
وكذلك أوحينا إليك روحًا من أمرنا ماكنت. .	الشورى	٥٢	٢/ ٤٣٠
قل ماكنت بدعاً من الرسل	الأحقاف	٩	١/ ٤١
فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن . .	محمد	١٥	٢/ ٤١٢
والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم	محمد	١٧	١/ ٢٨٠
وإن تتولَّوْا يستبدل قومًا غيركم ثمّ .	محمد	٣٨	٢/ ٣٧٩
لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين	الفتح	٢٧	٢/ ١٩
لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين	الفتح	٢٧	٢/ ١٩
ياأيها الذين آمنوا لاتقدّموا بين يدي الله. .	الحجرات	١	١/ ١٥
وما مسّنا من لغوب	ق	٣٨	١/ ٩٣
وفى أنفسكم أفلا تبصرون	الذاريات	٢١	١/ ١٨٩
ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون	الذاريات	٤٩	٣/ ٢٦٦
أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون	الطور	٣٥	٢/ ٢٥٥
أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون	الطور	٣٥	٢/ ٢٥٦
أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون	الطور	٣٥	٢/ ٢٥٧
إن يتّبعون إلا الظنّ وما تهوى الأنفس	النجم	٢٣	١/ ٢٦٧
كل من عليها فان	الرحمن	٢٦	٢/ ٩٥
كل من عليها فان	الرحمن	٢٦	٢/ ٩٥
ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام	الرحمن	٢٧	٢/ ٤٨

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام	الرحمن	٢٧	٢/ ٩٥
ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام	الرحمن	٢٧	٢/ ٩٥
يسأله من في السموات والأرض كلّ يوم . .	الرحمن	٢٩	٢/ ٣٨٩
هو الذي خلق السموات والأرض في ستّة . .	الحديد	٤	٢/ ٣٣٥
لقدأرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا .	الحديد	٢٥	١/ ٢٥٢
قد سمع الله قول التي تُجادلك في زوجها . .	المجادلة	١	٢/ ٤٣٤
ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة	الحشر	٩	٢/ ٧٧
إنا برءاء منكم وممّا تعبدون من دون الله	الممتحنة	٤	٢/ ٤٤٢
فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم . .	الصف	٥	١/ ٢٢٩
وإذا رأيتهم تُعجبك أجسامهم	المنافقون	٤	٢/ ٣٦٦
وهو عليم بذات الصدور	التغابن	٤	٣/ ٢٥٩
لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا . .	الملك	١٠	١/ ٢٧١
لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا . .	الملك	١٠	٢/ ٢٤٧
وأسرّوا قولكم أو اجهروا به . .	الملك	١٣	٢/ ٣١٩
ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير	الملك	١٤	٢/ ٣١٩
أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم	الملك	١٦	١/ ١٦٧
أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم . .	الملك	١٧	٢/ ٤٠
يوم يكشف عن ساق	القلم	٤٢	٢/ ١٠٣
فلا أقسم بما تبصرون	الحاقة	٣٨	٢/ ٣١
وما لا تبصرون	الحاقة	٣٩	٢/ ٣١
إنه لقول رسول كريم	الحاقة	٤٠	٢/ ٣١
وما هو بقول شاعرٍ قليلاً ما تؤمنون	الحاقة	٤١	٢/ ٣١

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ولا بقول كاهنٍ قليلاً ماتذكّرون	الحاقة	٤٢	٢/ ٣١
تنزيلٌ من ربّ العالمين	الحاقة	٤٣	٢/ ٣١
تعرج الملائكة والروح إليه . .	المعارج	٤	٢/ ٣٨٢
ذرني ومن خلقت وحيداً	المدثر	١١	٣/ ٢٧٩
ذرني ومن خلقت وحيداً	المدثر	١١	٣/ ٢٨٥
ذرني ومن خلقت وحيداً	المدثر	١١	٣/ ٢٨٧
ذرني ومن خلقت وحيداً	المدثر	١١	٣/ ٢٨٧
فلا أقسم بالخُنَّس	التكوير	١٥	٢/ ٣١
الجوار الكُنَّس	التكوير	١٦	٢/ ٣١
والليل إذا عسعس	التكوير	١٧	٢/ ٣٢
والصبح إذا تنفّس	التكوير	١٨	٢/ ٣٢
إنّه لقول رسولٍ كريمٍ	التكوير	١٩	٢/ ٣٢
ذي قوّة عند ذي العرش مكين	التكوير	٢٠	٢/ ٣٢
مُطاعٍ ثَمَّ أمين	التكوير	٢١	٢/ ٣٢
وما صاحبكم بمجنون	التكوير	٢٢	٢/ ٣٢
ولقد رآه بالأفق المبين	التكوير	٢٣	٢/ ٣٢
وما هو على الغيب بضنين	التكوير	٢٤	٢/ ٣٢
وما هو بقول شيطان رجيم	التكوير	٢٥	٢/ ٣٢
فأين تذهبون	التكوير	٢٦	٢/ ٣٢
إن هو إلا ذكرٌ للعالمين	التكوير	٢٧	٢/ ٣٢
لمن شاء منكم أن يستقيم	التكوير	٢٨	٢/ ٣٢
وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين	التكوير	٢٩	٢/ ٣١

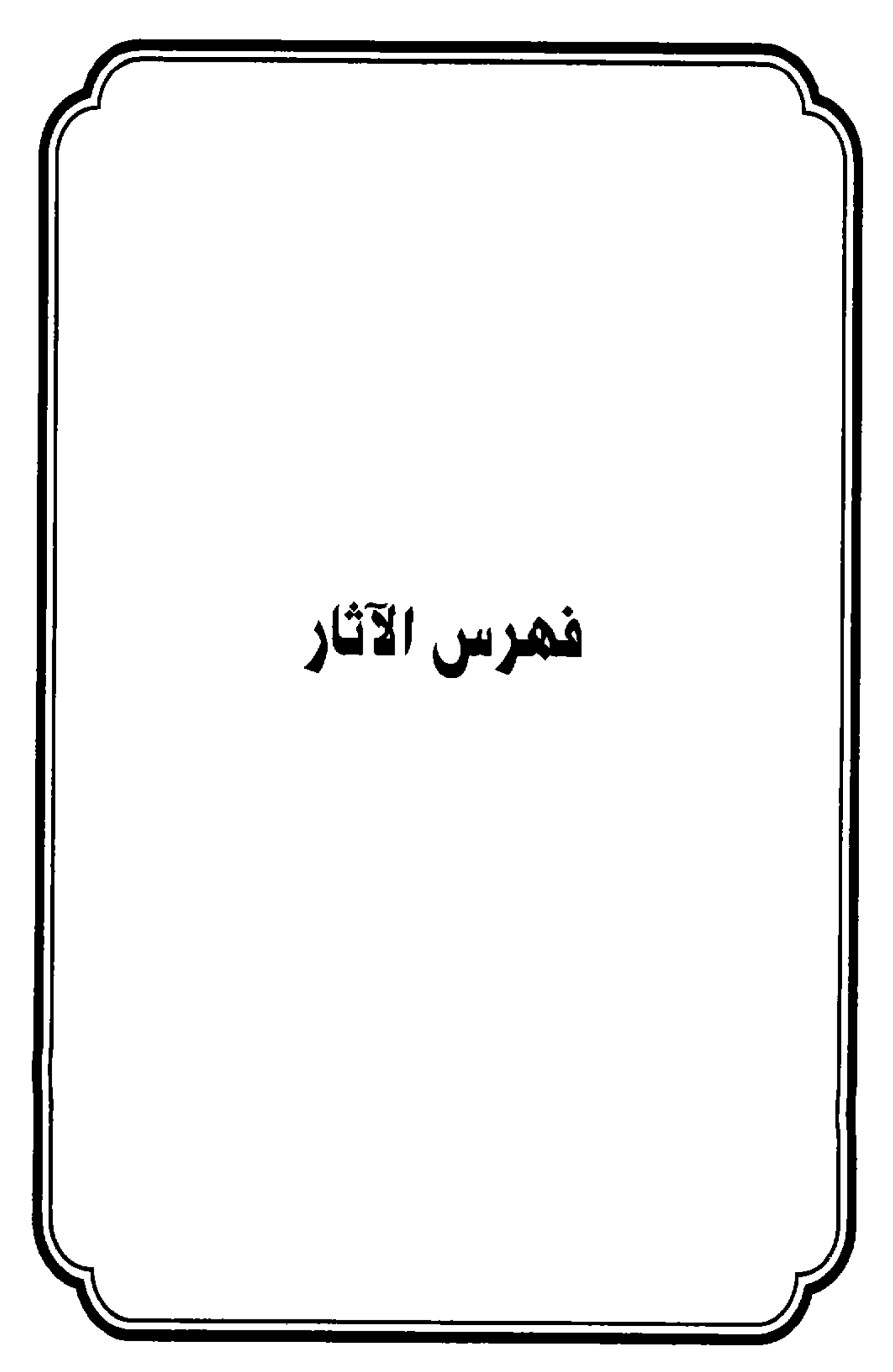
نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
في أي صورة ما شاء ركّبك	الإنفطار	٨	٢/ ١٥٧
وجاء ربّك والملك صفّاً صفاً	الفجر	٢٢	٢/ ٥٧
وجاء ربّك والملك صفّاً صفاً	الفجر	٢٢	٢/ ٧٣
وجاء ربّك والملك صفّاً صفاً	الفجر	٢٢	٢/ ٧٥
ووجدك ضالاً فهدى	الضحى	٧	٢/ ٤٣١
وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين..	البيّنة	٥	٣/ ٢٩٢
قل يا أيها الكافرون	الكافرن	١	٣/ ٢٩٢
لا أعبد ما تعبدون	الكافرن	٢	٣/ ٢٩٢
ولا أنتم عابدون ما أعبد	الكافرن	٣	٣/ ٢٩٢
ولا أنا عابدٌ ماعبدتم	الكافرن	٤	٣/ ٢٩٢
ولا أنتم عابدون ما أعبد	الكافرن	٥	٣/ ٢٩٢
لكم دينكم ولي دين	الكافرن	٦	٣/ ٢٩٢
قل هو الله أحد	الإخلاص	١	٣/ ٢٩١
قل هو الله أحد	الإخلاص	١	٣/ ٣٠٠
قل هو الله أحد	الإخلاص	١	٢/ ٣٦٣
الله الصمد	الإخلاص	٢	٢/ ٣٦٣
الله الصمد	الإخلاص	٢	٣/ ٢٩١
الله الصمد	الإخلاص	٢	٣/ ٣٠٠
لم يلد ولم يولد	الإخلاص	٣	٢/ ٢٦٣
لم يلد ولم يولد	الإخلاص	٣	٣/ ٢٩١
لم يلد ولم يولد	الإخلاص	٣	٣/ ٣٠٠
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	١/ ٨٨

نص الآية القرآنية الكريمة	اسم السورة	رقم الآية	الجزء والصفحة
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	١/ ٩٠
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	١/ ٩٤
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٢/ ٣٥
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٢/ ٣٦٣
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٣/ ٢٨٩
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٣/ ٢٩١
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٣/ ٣٠٠
ولم يكن له كفواً أحد	الإخلاص	٤	٣/ ٣٠٧

فهرس الأحاديث النبوية

بسم الله الرحمن الرحيم
فهرس الأحاديث النبوية

صدر الحديث الشريف	الجزء/ صفحة الورود
فضل صلاة الجمع على صلاة الواحد ..	٣/ ٢٩٣
ففُرض عليّ خمسين صلاة في كلّ يوم..	١/ ٧٠
قد رجعت إلي ربي حتى استحييت ..	١/ ٧١
قيل: يارسول الله ! ممّ ربّنا؟	١/ ٢٦١
من حلف بغير الله فقد أشرك..	٣/ ٢٤٨
من صلّى في ثوبٍ واحد فليُخالف ..	٣/ ٢٩٤
من ماء مرور، لا من أرض ولا سماء ..	١/ ٢٦١
لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ..	٣/ ٢٥٨
لاتمش في نعل واحد ..	٣/ ٢٩٤
لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ..	٣/ ٢٩٥
لايزال الناس يتساءلون حتى يقولوا ..	٢/ ٣٢٨
لايزال يُلقى فيها وتقول: هل من مزيد ..	٢/ ١٠١
لايشكر الله من لا يشكر الناس ..	١/ ٩
لايصلّي أحدكم في الثوب الواحد ..	٣/ ٢٩٤
ياابن آدم استسقيتك فلم تسقني ..	١/ ٢٦١
ياابن آدم استسقيتك فلم تسقني ..	١/ ٢٦١
ياابن آدم استطعمتك فلم تطعمني ..	١/ ٢٦١
ياابن آدم استطعمتك فلم تطعمني ..	١/ ٢٦٣
يابن آدم مرضت فلم تعدني ..	١/ ٢٦١
يابن آدم مرضت فلم تعدني ..	١/ ٢٦٣
يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا ..	٢/ ٣٢٨، ٣/ ٢٩٥
يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا ..	٢/ ٣٢٨



فهرس الآثار

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الآثار

فهرس الأعلام المترجم لهم

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الأعلام المترجم لهم

فهرس الفرق والطوائف

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الفرق والطوائف

الفرقة، أو الطائفة	الجزء/ الصفحة
المتفلسفة	٣/ ١٠٣
المريسية	١/ ٧٥
المشبهة	٢/ ١٦٥
المعتزلة	١/ ٤٧
المعمرية	١/ ٣٧١
الموحدون	٣/ ٢٧٧
النجارية	٣/ ١٩٢
الهذيلية	١/ ٣٧١
الهشامية أتباع هشام بن الحكم الكوفي	٢/ ١٧٣
الهشامية أتباع هشام بن سالم الجواليقي	٢/ ١٧٤
الهشامية أتباع هشام بن عمرو الفُوَطي	٣/ ١٩٢

فهرس الأبيات الشعرية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الأبيات الشعرية

صدر البيت	القافية	الجزء/ الصفحة
ويستحيل ضدّ ذي الصفات	الجهات	١٠٨/٢
وإذا أراد الله نشر فضيلة	حسود	١١٨/١
لولا اشتعال النّار فيما جاورت	العود	١١٨/١
هو آية للخلق ظاهرة	الفجر	١١٨/١
ماذا يقول الواصفون له	الحصر	١١٧/١
هو حجة لله قاهرة	الدهر	١١٧/١
حجج تهافت كازجاج تخالها	مكسور	٣٩٢/٢
تقي الدين أحمد خير حبرٍ	تُخاط	١١٩/١
توفي وهو محبوس فريد	انبساط	١١٩/١
عثا في عرضه قوٌم سِلاطٌ	التقاط	١١٩/١
وذلك في ذات الإله وإن يشأ	مُمزَّع	٢٥٨/٣
قد استوى بشر على العراق	مهراق	٥٨/٢
قد استوى بشر على العراق	مهراق	٦٨/٢
قد استوى بشر على العراق	مهراق	٧١/٢
قد استوى بشر على العراق	مهراق	١٤٢/٢
وكل يدّعي وصلاً لليلى	بذاكا	٤٥/٢
وأوراحنا في وحشة من جسومنا	ووبال	٢٤٧/١
صفات الذات والأفعال طُرّاً	الزوال	١٣٠/٢
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	وقالوا	٢٤٧/١
قبحاً لمن نبذ القرآن وراءه	الأخطل	٥٣/٢

صدر البيت	القافية	الجزء/ الصفحة
وتراه يجزم بالقضاء وبعد ذا	معلولا	١/ ٢٢٦
لا يعجبنك من أثير خطّه	أصيلاً	٢/ ٨٧
لا يستقلّ العقل دون داية	ولا تفصيلا	١/ ٢٢٦
وزعمتم أنّ العقول كفيلة	كفيلا	١/ ٢٢٥
إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما	دليلا	٢/ ٥٢
إنّ الكلام لفي لفؤاد وإنّما	دليلا	٢/ ٨٧، ٨٨

فهرس الألفاظ المجملة

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الألفاظ المجملة

فهرس المواد العامة
والألفاظ اللغوية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس
المواد العامة
والألفاظ اللغوية

فهرس المصطلحات المنطقية والكلامية والفلسفية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المصطلحات المنطقية، والكلامية، والفلسفية

ثبت
المصادر والمراجع

ثبت المصادر والمراجع

الآجري: محمد بن الحسين؛ أبو بكر :

١ـ الشريعة .

تحقيق : محمد حامد الفقي

طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

الآلوسي: عبد الحميد بن عبد الله:

٢ـ نثر اللآلي على نظم الأمالي.

طبع مطبعة الشابندر، بغداد ـ العراق، ط١، ١٣٣٠هـ .

الآلوسي: محمود بن عبد الله :

٣ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

نشر وتصحيح وتعليق إدارة المطبعة المنيرية/ دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان .

الآمدي: سيف الدين :

٤ـ أبكار الأفكار في أصول الدين .

مخطوطة موجودة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، تحمل الرقم، ١٦٠٣ علم الكلام. ومصورة في جامعة الملك سعود بالرياض، وتحمل الرقم ف ٣٤ .

٥ ـ غاية المرام في علم الكلام .

تحقيق حسن محمود عبد اللطيف :

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ـ مصر، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م .

٦ـ المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين .
تحقيق: د/ عبد الأمير الأعسم
طبعة دار المناهل، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ .
الآمدي: الحسن بن بشر؛ أبو القاسم :
٧ـ المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء .
تحقيق: عبد الستار فرّاج .
طبعة مطبعة النهضة المصرية، القاهرة ـ مصر، ١٩٦١م .
ابن الأبّار القضاعي :
٨ـ التكملة لكتاب الصفة .
طبعة مجريط، ١٨٨٦م .
أبو ريدة: محمد عبد الهادي:
٩ـ النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية
طبعة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م .
ابن الأثير :
١٠ـ النهاية في غريب الحديث
تحقيق: طاهر أحمد الزاوي / محمود محمد الطناحي .
طبعة المكتبة العلمية، بيروت ـ لبنان .
الإربلي: محمد أمين الكردي :
١١ـ تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب .
تحقيق: ماجد الحموي .
طبعة دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م .

الأردبيلي : محمد بن علي :

١٢ـ جامع الرواة .

نشر مكتبة المصطفوي، قم ـ إيران، ١٤٠٣هـ .

الآرموي: محمود بن أبي بكر :

١٣ـ لباب الأربعين .

مخطوط، يوجد منه نسخة مصوّرة في معهد المخطوطات العربيّة بالقاهرة، تحمل الرقم ٢٠١ توحيد .

الاسترابادي : محمد علي :

١٤ـ منهج المقال في أحوال الرجال .

مخطوط، يوجد في مكتبة المتحف البريطاني، يحمل الرقم ٣٥٧٥ .

الإسفرايني : أبو المظفر :

١٥ـ التبصير في الدين .

تحقيق: كمال يوسف .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م .

الأسنوي :

١٦ـ طبقات الشافعية .

تحقيق: عبد الله الجبوري .

طبعة مطبعة الأوقاف، بغداد ـ العراق. (د ـ ت) .

الأشعري: أبو الحسن :

١٧ـ الإبانة عن أصول الديانة .

تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط .

طبعة مكتبة دار البيان، دمشق ـ سوريا، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

١٨ـ رسالة إلى أهل الثغر .

تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي .

نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م .

١٩ـ اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع .

صحّحه وقدّم له: د/ حمودة غرابة .

طبعة مجمع البحوث الإسلامية، بالقاهرة ـ مصر، ١٩٧٥م .

٢٠ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .

تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد .

طبعة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م .

الأصبهاني:الراغب ، أبو القاسم :

٢١ـ المفردات في غريب القرآن .

تحقيق: محمد سيد كيلاني

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت) .

الأصبهاني: محمد بن محمود؛ شمس الدين :

٢٢ـ عقيدة شمس الدين الأصبهاني .

بعناية : بسام الجابي .

طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣ م.

الأصبهاني: إسماعيل بن محمد؛ قوام السنة .

٢٣ـ الحجّة في بيان المحجّة .

تحقيق: د/ محمد بن ربيع المدخلي، ومحمد بن محمود أبو رحيم.

نشر دار الراية، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١١هـ .

الأصبهاني أبو نعيم:

٢٤ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء .

طبعة مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر، ط١ ، ١٣٩١هـ.

ابن أبي أصيبعة: أحمد بن القاسم:

٢٥ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء .

تحقيق: د/ نزار رضا .

طبعة دار مكتبة الحياة، ، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت) .

الأعسم: عبد الأمير :

٢٦ـ الفيلسوف الآمدي .

طبعة دار المناهل، بيروت ـ لبنان، ط١ ، ١٤٠٧هـ١٩٨٧م .

الأفغاني: شمس الدين :

٢٧ـ الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات .

نشر مكتبة الصدّيق، الطائف ـ السعودية، ط١ ، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م

الألباني : محمد ناصر الدين :

٢٨ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة .

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان ط١ ، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م .

٢٩ـ صحيح سنن الترمذي .

نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ـ السعودية، ط١ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

٣٠ـ صحيح سنن أبي داود .

نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ـ السعودية، ط١ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٣١ـ صحيح سنن ابن ماجه .

نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ـ السعودية، ط٣ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

٣٢ـ صحيح سنن النسائي .

نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ـ السعودية، ط١ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م .

٣٣ـ مختصر العلوّ .

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

امرؤ القيس :

٣٤ـ ديوان امرئ القيس .

تحقيق: حسن السندوبي .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م

الأنصاري: أحمد بن عيسى :

٣٥ـ شرح أم البراهين .

طبعة المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

الأنصاري: حمّاد بن محمّد :

٣٦ـ أبو الحسن الأشعريّ وعقيدته .

طبعة مطبعة الفجالة الجديدة، ط٢، ١٣٩٥هـ .

أنيس: إبراهيم أنيس، ورفاقه :

٣٧ـ المعجم البسيط .

تصوير مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢. (د ـ ت) .

الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد :

٣٨ـ المواقف في علم الكلام .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان . (د ـ ت) .

الباجي: أبو القاسم :

٣٩ـ الحدود .

مطبوع. (د.ن)، (د ـ ت) .

الباقلاني: أبو بكر بن الطيب :

٤٠ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .

تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م .

٤١ـ تمهيد الأوائل، وتلخيص الدلائل.

تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

با كريم: محمد.

٤٢ـ وسطيّة أهل السنة بين الفرق.

رسالة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراة بقسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٩هـ. مطبوعة على الآلة الكاتبة.

البخاري: محمد بن إسماعيل.

٤٣ـ التاريخ الكبير.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٤٤ـ خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل.

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ ـ١٩٨٤م.

٤٥ـ صحيح البخاري.

تحقيق: محب الدين الخطيب.

طبعة المطبعة السلفية، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤٠٠هـ.

بدوي: عبد الرحمن.

٤٦ـ مذاهب الإسلاميّين (المعتزلة والأشاعرة).

طبعة دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٩٨٣م.

البزّار: عمر بن عليّ.

(٤٧) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية.

تحقيق: زهير الشاويش.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٤هـ.

البزدوي: أبو اليسر.

٨ـ أصول الدين.

تحقيق: د/ هانز بيتر لنس.

طبعة مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٣هـ.

البسّام: عبد الله بن عبد الرحمن.

٤٩ـ علماء نجد خلال ستّة قرون.

طبعة مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة ـ السعودية، ط١، ١٣٩٨م.

ابن بطة العكبري.

٥٠ـ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية.

تحقيق: د/ رضا بن نعسان معطي.

طبعة دار الراية، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.

٥١ـ الشرح والإبانة.

تحقيق: د/ رضا بن نعسان معطي.

نشر المكتبة الفيصلّية، مكة المكرمة ـ السعودية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

البغدادي: إسماعيل باشا.

٥٢ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين.

طبعة مكتبة المثنى، بغداد ـ العراق. مصوّرة عن نسخة مطبوعة باستانبول، ١٩٥١م.

البغدادي: الخطيب.

٥٣ـ تاريخ بغداد.

طبعة دار الكتاب العربي، بيرون ـ لبنان. (د ـ ت).

٥٤ـ شرف أصحاب الحديث.

طبعة دار إحياء السنّة النبوية.

٥٥ـ الفقيه والمتفقّه.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٠هـ.

البغدادي: عبد القاهر.

٥٦ـ أصول الدين.

طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٥٧ـ الفرق بين الفرق.

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

البغوي: الحسين بن مسعود.

٥٨ـ شرح السنّة

تحقيق: زهير الشاويش.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٦هـ.

٥٩ـ معالم التنزيل، المعروف باسم: تفسير البغوي.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٤هـ ـ١٩٩٣م.

البقاعي.

٦٠ـ النكت والفوائد.

مخطوط.

ابن البنّا: الحسن بن أحمد.

٦١ـ المختار فى أصول السنّة.

تحقيق: د/ عبد الرزاق العباد.

نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤١٣هـ.

٦٢ـ الرد على المبتدعة.

مخطوط، يوجد منه صورة عند الدكتور عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر.

البوطي: محمد سعيد رمضان.

٦٣ـ كبرى اليقينيّات الكونيّة.

طبعة دار الفكر، دمشق ـ سوريا، ط٨، ١٩٨٢م.

البياضي: كمال الدين.

٦٤ـ إشارات المرام في عبارات الإمام.

تحقيق: يوسف عبد الرزاق.

تقديم: محمد زاهد الكوثري.

طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٦٨هـ.

البيجوري: إبراهيم بن محمد.

٦٥ـ حاشية البيجوري على متن السنوسيّة.

مطبعة دار الكتب العربيّة. (د ـ ت).

٦٦ـ شرح جوهرة التوحيد؛ المسمّاة: تحفة المُريد.

طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ١٩٨٣م.

البيهقي: أبو بكر؛ أحمد بن الحسين.

٦٧ـ الأسماء والصفات.

تعليق: الكوثري.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٥ـ ١٩٨٤م.

٦٨ـ الاعتقاد والهداية.

تحقيق: كمال يوسف الحوت.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ.

٦٩ـ السنن الكبرى.

تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

تصوير دار الفكر، بيروت ـ لبنان، عن ط١، ١٤٠٥هـ ـ١٩٨٥م.

٧٠ـ معرفة السنن والآثار.

تحقيق: د/ عبد المعطي قلعجي.

طبعة جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، ط١، ١٤١١هـ.

٧١ـ مناقب الشافعي.

طبعة دار النصر، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩١هـ.

التفتازاني: سعد الدين؛ مسعود بن عمر.

٧٢ـ شرح العقائد النسفيّة.

طبعة كتبخانة إمدادية، ديوبند، الهند.

٧٣ـ شرح المقاصد.

تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

التوحيدي: أبو حيان.

٧٤ـ المقايسات.

طبعة الرحماني، سنة ١٩٢٩م.

الترمذي: أبو عيسى؛ محمد بن عيسى بن سورة.

٧٥ـ الجامع الصحيح، المعروف باسم سنن الترمذي.

تحقيق: أحمد محمد شاكر.

طبعة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

ابن تغري بردي.

٧٦ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.

تصوير المؤسسة المصرية العامة.

طبعة دار الكتب. (د ـ ت).

ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام.

٧٧ـ الإرادة والأمر.

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

٧٨ـ الاستغاثة.

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

٧٩ـ الاستقامة.

تحقيق: د/ محمد رشاد سالم.

طبع على نفقة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨٠ـ اقتضاء الصراط المستقيم.

تحقيق: د/ ناصر بن عبد الكريم العقل.

وقف لله تعالى على طلبة العلم، من صاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبد العزيز، ط١، ١٤٠٤هـ.

٨١ـ الإكليل في المتشابه والتأويل.

ضمن مجموع الفتاوى.

٨٢ـ كتاب الإيمان.

علّق عليه وصحّحه: جماعة من العلماء، بإشراف الناشر.

طبع ونشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨٣ـ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وأهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد.

تحقيق ودراسة: د/ موسى بن سليمان الدويش.

نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٨٤ـ التبيان في نزول القرآن.

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

٨٥ـ التحفة العراقية في أعمال القلوب.

تحقيق: سليمان مسلم الحرش.

نشر دار المهدى للنشر والتوزيع، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٨٦ـ **تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله.**

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨٧ـ **التسعينيّة.**

ضمن الفتاوى الكبرى.

٨٨ـ **تفسير سورة الإخلاص.**

تحقيق: د/ عبد العليّ عبد الحميد حامد.

طبعة دار الريان للتراث، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤٠٨هـ ـ١٩٨٧م.

٨٩ـ تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل.

ضمن العقود لدريّة لابن عبد الهادي.

٩٠ـ **جامع الرسائل.**

تحقيق: محمد رشاد سالم.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

٩١ـ **الجواب الباهر في زوّار المقابر.**

تحقيق: د/ محمود مطرجي.

طبعة دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٩٢ـ **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح.**

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

٩٣ـ **الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل.**

تحقيق: د/ عواد بن عبد الله المعتق

توجد في مجلة البحوث الإسلامية، التي تصدرها الرئاسة العامة لإدارات

البحوث العلمية والافتاء، الرياض ـ السعودية، العدد رقم ٢٩، من ص٢٨٢ ـ ٣١٣.

٩٤ـ الحجج العقليّة والنقليّة فيما يُنافي الإسلام من بدع الجهميّة والصوفية.

ضمن مجموع الفتاوى.

٩٥ـ الحسنة والسيئة.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان . (د ـ ت).

٩٦ـ حقيقة مذهب الاتحاديين، أو وحدة الوجود، وبيان بطلانه بالبراهين النقليّة والعقليّة.

تصحيح وتعليق: الشيخ محمد رشيد رضا.

نشر إدارة الترجمة والتأليف، فيصل آباد ـ باكستان. (د ـ ت).

٩٧ـ خلاف الأمة في العبادات، ومذهب أهل السنة والجماعة.

تحقيق: عثمان جمعة ضميريّة.

نشر دار الفاروق، الطائف ـ السعودية، ط١، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

٩٨ـ درء تعارض العقل والنقل.

تحقيق: د/ محمد رشاد سالم.

طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٩٩ـ دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية.

تحقيق: د/ محمد السيد الجليند.

طبعة مؤسسة علوم القرآن، دمشق ـ سوريا، ط٢، ١٤٠٤هـ.

١٠٠ـ الرد على الأخنائي، واستحباب زيارة خير البرية الزيارة الشرعيّة.

طبعة الدار العلمية، دلهي ـ الهند، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠١ـ الرد على البكري، المسمّى تلخيص كتاب الاستغاثة.

طبعة الدار العلمية، دلهي ـ الهند، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠٢ـ الرد على المنطقيين.

طبعة إدارة ترجمان السنة، لاهور ـ باكستان، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

١٠٣ـ الرسالة الأكمليّة فيما يجب لله من صفات الكمال.

تحقيق: أحمد حمدي إمام.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر، ١٤٠٣هـ ـ١٩٨٣م.

١٠٤ـ الرسالة التدمرية.

تحقيق: محمد بن عودة السعوي.

نشر شركة العبيكان، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠٥ـ الرسالة العرشية.

تحقيق: محمد رشيد رضا.

طبعة المطبعة العربية، لاهور ـ باكستان، ١٤٠٣هـ.

١٠٦ـ رسالة فى إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها.

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

١٠٧ـ رسالة في تحقيق مسألة علم الله تعالى.

ضمن جامع الرسائل.

١٠٨ـ رسالة في الجواب عمّن يقول إنّ صفات الربّ تعالى نسب وإضافات وغير ذلك.

ضمن جامع الرسائل.

١٠٩ـ رسالة في الصفات الاختياريّة.

ضمن جامع الرسائل.

١١٠ـ رسالة في العقل والروح.

بعناية: طارق السعود.

طبعة دار الهجرة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١١١ـ رسالة في علم الظاهر والباطن لابن تيمية.

ضمن مجموعة الرسائل المنيريّة.

١١٢ ـ رسالة فى الكلام على الفطرة. ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

١١٣ـ الرسالة القبرصيّة.

تحقيق: علاء الدين دمج.

طبعة دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١١٤ـ الرسالة المدنية.

تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن الفريان.

نشر دار طيبة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ.

١١٥ـ سؤال عن الاستواء والنزول.

ضمن مجموع الفتاوى.

١١٦ـ شرح حديث عمران بن حصين.

ضمن مجموع الفتاوى.

١١٧ـ شرح حديث النزول.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٦، ١٤٠٢هـ ـ١٩٨٢م.

١١٨ـ شرح العقيدة الأصفهانية.

تقديم: حسنين محمد مخلوف.

طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة ـ مصر، ط١. (د ـ ت).

١١٩ـ شرح العقيدة الأصفهانيّة.

تحقيق: محمد بن عودة السعوي.

رسالة دكتوراة مقدّمة إلى كلية أصول الدين، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة بالرياض، قسم العقيدة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

١٢٠ـ كتاب الصفدية.

تحقيق: د/ محمد رشاد سالم.

طبعة مكتبة ابن تيمية، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١٢١ـ العقيدة الواسطية.

شرح وتعليق: د/ صالح بن فوزان الفوزان.

نشر مكتبة المعارف، الرياض ـ السعودية، ط٤، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٢٢ـ علم الحديث.

تحقيق: موسى محمد عليّ.

طبعة عالم الكتب؛ بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٨٤م.

١٢٣ـ الفتاوى العراقيّة.

تحقيق: عبد الله عبد الصمد المفتي.

طبعة مطبعة الجاحظ، بغداد ـ العراق. (د ـ ت).

١٢٤ـ الفتاوى المصرية، أو الفتاوى الكبرى.

تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٢٥ـ الفتوى الحموية الكبرى.

تقديم: محمد عبد الرزاق حمزة.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر. ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٢٦ـ فتوى في مسألة الكلام.

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

١٢٧ـ الفرقان بين الحق والباطل .

تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط .

نشر مكتبة البيان، بيروت ـ دمشق .ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

١٢٨ـ قاعدة جامعة في توحيد الله عز وجل وإخلاص العمل والوجه له .

تحقيق: د/ محمد السيد الجليند .

طبعة مؤسسة علوم القرآن، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٢٩ـ قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة .

تحقيق: د/ربيع بن هادي المدخلي .

طبعة مكتبة لينة، دمنهور ـ مصر. ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م .

١٣٠ـ قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان، وعبادات أهل الشرك والنفاق .

تحقيق: سليمان الغصن.

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١١هـ .

١٣١ـ القاعدة المراكشية .

تحقيق: د/ ناصر بن سعد الرشيد، د/ رضا بن نعسان معطي .

نشر دار طيبة، الرياض ـ السعودية. (د ـ ت) .

١٣٢ـ قاعدة نافعة في صفة الكلام .

بعناية: طارق السعود .

طبعة دار الهجرة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٨ـ ـ ١٩٨٨ م .

١٣٣ـ كتاب في الرد على الطوائف الملحدة والزنادقة والجهمية والمعتزلة والرافضة ضمن الفتاوى المصرية .

١٣٤ـ الكيلانية.

ضمن مجموعة الفتاوى .

١٣٥ـ مجموعة الرسائل الكبرى .

نشر مكتبة أنس بن مالك، ١٤٠٠هـ .

١٣٦ـ مجموعة الرسائل المنبرية .

طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت) .

١٣٧ـ مجموعة الرسائل والمسائل .

علق عليها وصحّحها جماعة من العلماء بإشراف الناشر .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م

١٣٨ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية .

جمع وترتيب: الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وولده محمد .

طبع بإشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين .

١٣٩ـ مذهب السلف وأئمة الأمصار في كلام الله .

ضمن مجموعة الرسائل والمسائل .

١٤٠ـ مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام .

ضمن مجموع الفتاوي .

١٤١ـ المسألة المصرية في القرآن .

ضمن مجموع الفتاوى .

١٤٢ـ المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية .

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد .

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

١٤٣ـ معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول ﷺ .

نشر مكتبة ابن الجوزي، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

١٤٤ـ مقدمة في أصول التفسير .

تحقيق: محمود محمد محمود نصّار .

طبعة دار الجيل للطباعة، القاهرة ـ مصر . (د ـ ت) .

١٤٥ـ مناظرة الواسطية .

ضمن مجموع الفتاوى .

١٤٦ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية .

تحقيق: د/ محمد رشاد سالم .

طبعة مؤسسة قرطبة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

١٤٧ـ النبوات .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ م.

١٤٨ـ نقض أساس التقديس، المسمّى نقض تأسيس الجهميّة .

مخطوط، يوجد منه نسخة مصوّرة في جامعة الرياض، تحمل الرقم ٢٥٩٠، صُوِّرت بتاريخ ٢٠/٣/١٣٩٩هـ، رقم التصوير ١/٥٥١ . والاسم المكتوب على الغلاف: نقض أساس التقديس. تقع في ثلاثة مجلدات، مجموع ورقاتها ٥٠٠ ورقة ذات وجهين؛ ١٠٠٠ صفحة.

١٤٩ـ نقض أساس التقديس، المسمّى نقض تأسيس الجهميّة .

تصحيح وتكميل: الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم .

طبعة مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ـ السعودية، ط١، ١٣٩١هـ.

١٥٠ـ نقض المنطق .

تحقيق: الشيخان محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع. وصحّحه الشيخ محمد حامد الفقي .

طبعة مكتبة لسنة المحمدية، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

١٥١ـ الوصية الكبرى .

تحقيق: محمد بن حمد الحمود .

نشر مكتبة ابن الجوزي، الأحساء ـ السعودية، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

الجاحظ: عمرو بن بحر :

١٥٢ـ رسالة التربيع والتدوير .

ضمن رسائل الجاحظ الجزء الثالث.

تحقيق: عبد السلام هارون .

طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٩هـ .

الجامي: محمد أمان بن علي :

١٥٣ـ الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية .

طبعة المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٨هـ .

الجامي: ملا عبد الرحمن:

١٥٤ـ الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى، وصفاته، ونظام العالم .

طبع في آخر أساس التقديس في علم الكلام للرازي .

طبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م .

الجُديع: عبد الله بن يوسف :

١٥٥ـ العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الرّدية .

نشر مكتبة الرشد، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

الجرجاني: علي بن محمد :

١٥٦ـ التعريفات .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م

١٥٧ـ شرح المواقف .
طبعة مطبعة السعادة بالقاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٢٥هـ .
ابن جلجل: سليمان بن حسان :
١٥٨ـ طبقات الأطباء والحكماء .
تحقيق: فؤاد سيّد .
طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .
ابن جماعة: محمد بن إبراهيم؛ بدر الدين:
١٥٩ـ إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل .
تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني .
طبعة دار السلام، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م .
الجمحي: ابن سلام :
١٦٠ـ طبقات فحول الشعراء .
تحقيق: محمود محمد شاكر .
طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت) .
ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي؛ أبو الفرج :
١٦١ـ تلبيس إبليس .
نشر مكتبة المدني، جدة ـ السعودية، ١٤٠٣هـ .
١٦٢ـ زاد المسير في علم التفسير .
طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.
١٦٣ـ مناقب الإمام أحمد بن حنبل .
طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩ م.
١٦٤ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم .

طبعة حيدر آبادر الدكن ـ الهند، ١٣٥٧هـ ـ ١٣٥٩م .

١٦٥ـ **الموضوعات .**

طبعة مكتبة ابن تيمية، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

الجوهري: إسماعيل بن حماد :

١٦٦ـ **الصحاح .**

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار .

طبع على نفقة السيد حسن عباس الشربتلي، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

الجويني: أبو المعالي؛ إمام الحرمين :

١٦٧ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد .**

تحقيق: أسعد تميم .

طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

١٦٨ـ **البرهان في أصول الفقه .**

تحقيق: د/عبد العظيم الديب .

طبعة مطبعة الدوحة، قطر، ١٣٩٩هـ .

١٦٩ـ **الشامل في أصول الدين .**

تحقيق: علي النشار/ فيصل عون/ سهير مختار .

نشر منشأة المعارف، الأسكندرية ـ مصر، ١٩٦٩م .

١٧٠ـ **العقيدة النظامية .**

تحقيق: د/أحمد حجازي السقا .

طبعة مطبعة الأنوار، القاهرة ـ مصر، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨ م.

١٧١ـ **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة .**

تحقيق: د/ فوقية حسين محمود .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م .

ابن أبي حاتم الرازي :

١٧٢ـ آداب الإمام الشافعي ومناقبه .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (د ـ ت) .

١٧٣ـ الجرح والتعديل .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٧٣هـ ،

حاجي خليفة: مصطفى:

١٧٤ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .

نشر مكتبة المثنى، بغداد ـ العراق. مصوّرة عن نسخة طبعت بالقسطنطينية (إسلامبول) ـ تركيا، ١٩٥١ م.

الحاكم الجُشمي الزيدي :

١٧٥ـ شرح العيون .

مخطوط، بالجامع الكبير بصنعاء، يحمل الرقم ٩٩ .

الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله بن البيع :

١٧٦ـ المستدرك على الصحيحين .

تصوير: محمد أمين دمج .

نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ـ سوريا. (د ـ ت) .

١٧٧ـ معرفة علوم الحديث .

تحقيق: السيد معظم حسين .

نشر المكتبة العلمية، المدينة المنورة ـ السعودية، ط٢، ١٣٩٧هـ . مصورة عن الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن ـ الهند .

الحبشي : عبد الله محمد :

١٧٨ـ مصادر الفكر الإسلامي في اليمن .

طبعة المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

حبنكة: عبد الرحمن بن حسن :

١٧٩ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة .

طبعة دار القلم، دمشق ـ بيروت. ط٣، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

حجازي: عوض الله جاد :

١٨٠ـ المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم .

طبعة دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة ـ مصر . (د ـ ت) .

ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي :

١٨١ـ الإصابة في تمييز الصحابة .

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨ م .

١٨٢ـ تقريب التهذيب .

تحقيق: محمد عوامة .

طبعة دار الرشيد، حلب ـ سوريا، ط١، ١٤٠٦هـ .

١٨٣ـ توالي التأسيس .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ .

١٨٤ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة .

طبعة دار الجيل، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

١٨٥ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري .

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

١٨٦ـ لسان الميزان .

طبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن ـ الهند . (د ـ ت) .

١٨٧ـ نزهة النظر .

نشر مكتبة طيبة، المدينة المنورة ـ السعودية. (د ـ ت) .

الحر العاملي الرافضي :

١٨٨ـ الفصول المهمة في أصول الأئمة .

منشورات مكتبة بصيرتي، قم ـ إيران، ط٣. (د ـ ت) .

الحربي: إبراهيم بن إسحاق .

١٨٩ـ غريب الحديث .

تحقيق: د/ سليمان بن إبراهيم العايد .

نشر دار المدني، جدة ـ السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

الحربي: أحمد بن عوض الله :

١٩٠ـ الماتريدية دراسة وتقويمًا .

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٣هـ .

حربي: محمد :

١٩١ـ ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره .

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

ابن حسن: عثمان بن علي :

١٩٢ـ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد .

نشر مكتبة الرشد، الرياض ـ السعودية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م .

ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد :

١٩٣ـ الإحكام في أصول الأحكام .

تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز .

طبعة مطبعة العاصمة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٨هـ .

١٩٤ـ كتاب الدّرة فيما يجب اعتقاده .

تحقيق د/ أحمد بن ناصر الحمد. د/ سعيد بن عبد الرحمن القزقي.

طبعة مطبعة المدني، القاهرة ـ مصر ، ط١ ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

١٩٥ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل .

تصوير دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٥هـ .

الحلي: ابن المطهر الرافضي :

١٩٦ـ رجال الحلي .

تحقيق : محمد صادق بحر العلوم .

طبعة مطبعة الخيام، قم ـ إيران. والناشر مكتبة الرضى، قم ـ إيران، والمطبعة الحيدرية، النجف ـ العراق، ط٢ ، ١٣٨١هـ ـ١٩٦١م .

١٩٧ـ منهاج الكرامة في إثبات الإمامة .

طبعة أوفست، باكستان، ١٣٩٦هـ .

الحمد: أحمد بن ناصر :

١٩٨ـ ابن حزم وموقفه من الإلهيات .

طبعة مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، ط١ ، ١٤٠٦هـ.

الحموي: ياقوت :

١٩٩ـ معجم البلدان .

تصوير دار صادر، بيروت ـ لبنان . (د ـ ت) .

ابن حنبل: الإمام أحمد :

٢٠٠ـ الرد على الجهمية والزنادقة .

تحقيق : عبد الرحمن عميرة .

نشر دار اللواء، الرياض ـ السعودية، ط١ ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م .

٢٠١ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل .

تحقيق: أحمد شاكر .

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ١٣٧٠هـ .

٢٠٢ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل .

طبعة المكتب الإسلامي، ودار صادر، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

حنبل بن إسحاق:

٢٠٣ـ ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل .

تحقيق: د/ محمد نغش .مطبعة سعدي وشندي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

الحوت: محمد بن درويش البيروتي .

٢٠٤ـ رسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة .

ضبط وتعليق: كمال يوسف الحوت.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

ابن خلكان: أحمد بن محمد؛ شمس الدين:

٢٠٥ـ وفيات الأعيان .

تحقيق: د/إحسان عباس.

طبعة مطبعة الغريب، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

الخياط: عبد الرحيم بن محمد؛ أبو الحسين المعتزلي .

٢٠٦ـ الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد .

تحقيق: د/نيبرج.

طبعة القاهرة ـ مصر، ١٩٣٥م .

وثمّة طبعة أخرى غير محقّقة استفدتُ منها: نشر مكتبة الثقافة الدينيّة،

القاهرة ـ مصر. (د ـ ت) .

الدارمي: عثمان بن سعيد :

٢٠٧ـ رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد .

صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٥٨هـ .

٢٠٨ـ الرد على الجهمية .

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤٠٢هـ .

أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني .

٢٠٩ـ سنن أبي داود .

تعليق: عزت عبيد الدعاس/ دعاء السيد .

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان،ط١، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م .

الداودي :

٢١٠ـ طبقات المفسرين .

تحقيق: علي محمد عمر .

طبعة مطبعة الاستقلال الكبرى. نشر مكتبة وهبة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م .

الدسوقي: محمد :

٢١١ـ حاشية الدسوقي على أم البراهين .

طبعة مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

ابن أبي الدنيا :

٢١٢ـ كتاب العقل وفضله .

تحقيق: لطفي محمد الصغير .

نشر دار الراية، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م .

الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان ؛ شمس الدين .

٢١٣ـ الأربعين في صفات رب العالمين .

تحقيق: عبد القادر بن محمد عطا صوفي .

نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤١٣هـ .

٢١٤ـ تاريخ الإسلام .

تحقيق: د/عمر عبد السلام تدمرية.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٠هـ .

٢١٥ـ تذكرة الحفاظ .

تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت) .

٢١٦ـ سير أعلام النبلاء .

تحقيق: جماعة من العلماء .

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م .

٢١٧ـ العبر في خبر من غبر .

تحقيق: صلاح الدين المنجد .

طبعة الكويت، ١٩٦٠م .

٢١٨ـ العلوّ للعليّ الغفّار .

قدم له: عبد الرحمن محمد عثمان .

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٣٨٨، ١٩٦٨م .

٢١٩ـ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة .

تحقيق: عزت علي عيد عطية/ موسى محمد علي الموسى .

طبعة دار النصر للطباعة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٩٢هـ .

٢٢٠ـ كتاب المنتقى من منهاج الاعتدال .
تحقيق: محب الدين الخطيب .
طبعة المطبعة السلفية، القاهرة ـ مصر . (د ـ ت) .
٢٢١ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال .
تحقيق: علي محمد البجاوي.
طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط١ ، ١٣٨٢هـ .
ذويتا: حراني بهران :
٢٢٢ ـ الصابئة الحرانيون .
طبعة بغداد، ١٩٥٣م .
الرازي: محمد بن عمر؛ فخر الدين .
٢٢٣ـ الأربعين في أصول الدين .
طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن ـ الهند ، ط١، ١٣٥٣هـ .
٢٢٤ـ أساس التقديس في علم الكلام .
طبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م .
٢٢٥ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .
تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي .
طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ١٩٨٦م .
٢٢٦ـ التفسير الكبير، المسمّى مفاتيح الغيب .
طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ .
٢٢٧ـ المباحث المشرقيّة .
تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي .
طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م .

٢٨٨ـ المحصل: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين.
تحقيق: د/ حسين آتاي.
طبعة دار التراث، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢٢٩ـ المسائل الخمسون في أصول الدين.
تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا.
طبعة المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، الأزهر، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٩٨٩م.

٢٣٠ـ المطالب العالية من العلم الإلهي.
طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٣١ـ معالم أصول الدين.
على هامش طبعة أخرى لمحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.
طبعة الحسينيّة، القاهرة ـ مصر، ١٣٢٣هـ.

٢٣٢ـ نهاية العقول في دراية الأصول.
مخطوط، يُوجد في مكتبة طلعت حرب، القاهرة ـ مصر، يحمل الرقم ٥٦٥ (طلعت ـ علم كلام).

ابن رجب: عبد الرحمن بن رجب؛ أبو الفرج الحنبليّ.

٢٣٣ـ الذيل على طبقات الحنابلة.
تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي.
طبعة مكتبة السنة المحمدية، القاهرة ـ مصر، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م.

٢٣٤ـ فضل علم السلف على علم الخلف.
تحقيق: يحيى مختار غزاوي.
طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

الرسي: القاسم بن إبراهيم.

٢٣٥ـ أصول العدل والتوحيد.

ضمن رسائل العدل والتوحيد.

تحقيق: محمد عمارة.

طبعة دار الهلال، القاهرة ـ مصر، ١٩٧١م.

٢٣٦ـ الفصول اللؤلؤية في أصول الزيديّة.

مخطوط، يوجد في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، يحمل الرقم ٩٥.

٢٣٧ـ المكنون عن المحلّى في الحدائق الوردية.

مخطوط، يوجد في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، يحمل الرقم ١٣٦٢.

ابن رشد الحفيد: محمد بن أحمد؛ أبو الوليد.

٢٣٨ـ تهافت التهافت.

تحقيق: د/ سليمان دنيا.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٣. (د ـ ت).

٢٣٩ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

تحقيق: محمد عمارة.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٢. (د ـ ت).

٢٤٠ـ الكشف عن مناهج الأدلة.

طبعة دار العلم للجميع، دمشق ـ سوريا، ط٢، ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م.

رضا: محمد رشيد.

٢٤١ـ شبهات النصارى وحجج الإسلام.

طبعة دار المنار، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٦٧هـ.

زادة: طاش كبرى.

٢٤٢ ـ **مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة.**

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ.

الزبيدي: محمد مرتضى.

٢٤٣ـ **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين.**

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٤٤ـ **تاج العروس من جواهر القاموس.**

تصوير مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، عن الطبعة الأولى؛ بمطبعة الخيرية الجمالية، القاهرة ـ مصر، ١٣٠٦هـ.

زرزور: عدنان.

٢٤٥ـ **الحاكم الجشمي، ومنهجه في التفسير.**

رسالة دكتوراة مقدمة لكلية دار العلوم بالقاهرة. مكتوبة على الآلة الكاتبة.

الزركلي: خير الدين.

٢٤٦ـ **الأعلام.**

طبعة دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط٦، ١٩٨٤م.

الزمخشري: محمود بن عمر.

٢٤٧ـ **أساس البلاغة.**

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٤٨ـ **أطواق الذهب في المواعظ والخطب.**

طبعة مطبعة جمعية الفنون، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٣هـ.

٢٤٩ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل.**

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

سانتلانا.

٢٥٠ـ الوجود الإلهي بين انتصار العقل وتهافت المادة في تاريخ المذاهب الإسلامية.

تحقيق: د/ عصام الدين محمد علي.

نشر مؤسسة ومكتبة الخافقين، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

السبكي: عبد الوهاب بن علي؛ تاج الدين.

٢٥١ـ طبقات الشافعيّة.

طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

السجزي: أبو نصر.

٢٥٢ـ رسالة إلى أهل زبيد على من أنكر الحرف والصوت.

تحقيق: د/ محمد باكريم باعبد الله.

طبعة مركز البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط١، ١٤١٣هـ.

ابن سحمان: سليمان.

٢٥٣ـ الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق.

تحقيق: عبد السلام بن حسين بن ناصر آل عبد الكريم.

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط٤، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

السحيمي: صالح بن سعد.

٢٥٤ـ تنبيه أولي الأبصار إلى كمال الدين وما في البدع من الأخطار.

نشر دار ابن حزم، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

السخاوي: محمد بن عبد الرحمن؛ شمس الدين.

٢٥٥ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع.

طبعة مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

السفاريني: محمد بن أحمد.

٢٥٦ـ **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية.**

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق. نشر مكتبة أسامة، الرياض. ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

أبو السعود.

٢٥٧ـ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم.**

طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

ابن سِعدي: عبد الرحمن.

٢٥٨ـ **سؤال وجواب في أهم المهمات.**

طبعة دمشق ـ سوريا، ١٣٧٢هـ.

٢٥٩ـ **طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول.**

منشورات المؤسسة السعيدية، الرياض ـ السعودية. (د ـ ت).

٢٦٠ـ **الفتاوى السعديّة.**

طبعة مطبعة الكيلاني. نشر المكتبة السعيدية بالرياض ـ (د ـ ت).

السكسكي: عباس بن منصور؛ أبو الفضل

٢٦١ـ **البرهان في عقائد أهل الأديان.**

تحقيق: د/ بسام علي سلامة العموش.

نشر مكتبة المنار، الزرقاء ـ الأردن، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

السلمي: أبو عبد الرحمن.

٢٦٢ـ **طبقات الصوفية.**

طبعة مطابع الشعب، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٠هـ.

السمرقندي: أبو الليث.

٢٦٣ـ **بحر العلوم، وهو تفسير السمرقندي.**

تحقيق: د/ عبد الرحيم أحمد الزقة.

طبعة كمبني، كراتشي ـ باكستان. (د ـ ت).

٢٦٤ـ شرح الفقه الأبسط.

هذا الكتاب نُسب خطأً إلى أبي منصور الماتريديّ، وسُمّي خطأً بشرح الفقه الأكبر.

طبع ضمن الرسائل السبع في العقائد.

طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ط٣، ١٤٠٠هـ.

السمرقندي: شمس الدين.

٢٦٥ـ الصحائف الإلهيّة.

تحقيق: د/ أحمد عبد الرحمن الشريف.

نشر مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

السمعاني: عبد الكريم بن محمد؛ أبو سعد.

٢٦٦ـ أدب الإملاء والاستملاء.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠١هـ.

٢٦٧ - الأنساب.

نشر محمد أمين دمج.

طبعة بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

السنوسي: محمد بن يوسف.

٢٦٨ـ أم البراهين.

طبعة المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٦٩ـ شرح السنوسية الكبرى.

تحقيق: د/ عبد الفتاح عبد الله بركة.

نشر دار القلم، الكويت. (د ـ ت).

السهمي: حمزة بن يوسف.

٢٧٠ـ تاريخ جرجان، أو معرفة علماء أهل جرجان.

طبعة مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

ابن سينا: الحسين بن عبد الله؛ أبو علي.

٢٧١ـ الإشارات والتنبيهات.

تحقيق: د/ سليمان دنيا.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٩٥٧م.

٢٧٢ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات.

طبعة المطبعة الهندية، القاهرة ـ مصر، ١٩٠٨م.

٢٧٣ـ تسع رسائل ـ أخرى ـ.

طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ١٩٥٤م.

٢٧٤ـ التعليقات.

تحقيق: عبد الرحمن بدوي.

نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٢هـ.

٢٧٥ـ الرسالة الأضحوية في أمر المعاد.

تحقيق: د/ سليمان دنيا.

طبعة دار الفكر العربي، القاهرة ـ مصر، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

٢٧٦ـ الرسالة العرشية في توحيده تعالى.

طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ١٣٥٣هـ.

٢٧٧ـ الرسالة الفيروزيّة.

ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات.

٢٧٨ـ الشفاء.

تحقيق: الأب قنواتي/ سعيد زايد/ محمد يوسف موسى/ سليمان دنيا.

طبعة المطبعة الأميرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

٢٧٩ـ النجاة.

طبعة الكردي، ط١، ١٣٢١هـ.

السيوطي: عبد الرحمن؛ جلال الدين.

٢٨٠ـ الاتفاق في علوم القرآن.

نشر دار الباز، مكة المكرمة ـ السعودية. (د ـ ت).

٢٨١ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٣٩٩هـ.

٢٨٢ـ تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه.

تعليق: البسيوني مصطفى إبراهيم الكومي.

نشر دار الشروق، جدة ـ السعودية، ط١، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٨٣ـ تفسير الجلالين.

التفسير لجلال الدين المحليّ، وجلال الدين السيوطي.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٨٤ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة.

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان، ١٣٧٨هـ.

٢٨٥ـ صون المنطق والكلام.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٨٦ـ طبقات المفسرين.
تحقيق: علي محمد عمر.
طبعة مطبعة الحضارة العربية، نشر مكتبة وهبة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).
٢٨٧ـ اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة.
طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
الشاطبي: إبراهيم بن موسى؛ أبو إسحاق.
٢٨٨ـ الاعتصام.
طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٢هـ.
ابن أبي الشريف: محمد بن محمد القدسي؛ كمال الدين.
٢٨٩ـ المسامرة شرح المسايرة.
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
طبعة مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).
الشقفة: محمد بشير.
٢٩٠ـ أصول العقائد الإسلامية.
طبعة دار القلم، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
الشهرزوري: محمد بن محمود؛ شمس الدين.
٢٩١ـ نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة.
تصحيح وتعليق: السيد خورشيد أحمد.
طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ـ الهند، ط١، ١٣٩٦هـ.
الشهرستاني: محمد عبد الكريم بن أبي بكر؛ أبو الفتح.
٢٩٢ـ الملل والنحل.
تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٢٩٣ـ نهاية الإقدام في علم الكلام.

حرره وصححه: الفرد جيوم.

طبعة مكتبة الثقافة الدينية. (د ـ ت).

الشوكاني: محمد بن علي.

٢٩٤ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع.

تصوير دار المعرفة، بيروت ـ لبنان؛عن طبعة بمطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر، ١٣٤٨هـ.

الشيباني: محمد بن إبراهيم.

٢٩٥ـ أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية.

نشر مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

الشيبي: كامل مصطفى.

٢٩٦ـ الصلة بين التصوف والتشيع.

طبعة دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م.

الصابوني: أبو إسماعيل.

٢٩٧ ـ عقيدة السلف أصحاب الحديث.

تحقيق: بدر البدر.

نشر الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٤هـ.

الصابوني: نور الدين.

٢٩٨ـ البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين.

تحقيق: د/ فتح الله خليف.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ١٩٦٩م.

الصاوي: أحمد بن محمد المالكي.

٢٩٩ـ حاشية الصاوي على الجلالين.

نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٣٠٠ـ حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية.

طبعة مطبعة الاستقامة (د ـ ت).

٣٠١ـ شرح الصاوي على جوهرة التوحيد.

طبعة دار الإخاء. (د ـ ت).

صبحي: أحمد محمود.

٣٠٢ـ الزيدية.

نشر دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٠٣ـ في علم الكلام: (المعتزلة ـ الأشاعرة).

طبعة دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

الصفدي: خليل بن إيبك؛ صلاح الدين.

٣٠٤ـ الوافي بالوفيات.

باعتناء: س. د. يدرينغ.

طبعة دار صادر، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

الطبري: ابن جرير.

٣٠٥ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن.

مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط٣، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

طعيمة: صابر.

٣٠٦ـ الإباضية عقيدة ومذهباً.

طبعة دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

الطوسي: محمد بن الحسن الرافضي.

٣٠٧ـ اختيارات معرفة الرجال.

طبعة دانشكاه، مشهد ـ إيران. (د ـ ت).

٣٠٨ـ الفهرست.

صححه وعلق عليه: محمد صادق آل بحر العلوم.

منشورات المكتبة المرتضوية ومطبعتها، النجف ـ العراق. ومكتبة الشريف الرضي، قم ـ إيران. (د ـ ت).

ظهير: إحسان إلهي.

٣٠٩ـ التصوّف.. المنشأ والمصدر.

نشر إدارة ترجمان السنّة، لاهور ـ باكستان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

ابن عابدين: محمد أمين.

٣١٠ـ رد المحتار، المسمّى حاشية ابن عابدين.

طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله أبو عمر.

٣١١ـ الاستيعاب في أسماء الأصحاب.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٣١٢ـ جامع بيان العلم وفضله.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٨هـ.

عبد الجبار المعتزلي؛ القاضي.

٣١٣ـ شرح الأصول الخمسة.

تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان.

طبعة مطبعة الاستقلال الكبرى. نشر مكتبة وهبة، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.

٣١٤ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

هذا الكتاب اشترك في تأليفه إضافة إلى القاضي عبد الجبار: أبو القاسم البلخي، والحاكم الجشميّ.

تحقيق: فؤاد سيد.

نشر: الدار التونسية، تونس، ١٣٩٣هـ.

٣١٥ـ فرق وطبقات المعتزلة.

طبعة دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

٣١٦ـ متشابه القرآن.

طبعة دار النصر، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٣١٧ـ المحيط بالتكليف.

جمع: الحسن بن أحمد بن منتويه.

طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والترجمة والنشر، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

٣١٨ـ المختصر في أصول الدين.

ضمن كتاب: رسائل العدل والتوحيد.

تحقيق: محمد عمارة.

طبعة دار الهلال، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

٣١٩ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد.

تحقيق: د/ عبد الحليم محمود، د/ سليمان دنيا.

طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

عبد الحميد: عرفان.

٣٢٠ـ دراسات في الفرق والعقائد.

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

عبد الكافي الأباضي.

٣٢١ـ الموجز في تحصيل السؤال، وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف.

تعليق: د/ عبد الرحمن عميرة.

طبعة دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

ابن عبد الهادي: محمد بن أحمد؛ أبو عبد الله.

٣٢٢ـ العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية.

تحقيق: محمد حامد الفقي.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٣٥٦هـ.

العبدري.

٣٢٣ـ الدليل القويم.

عبدة: محمد.

٣٢٤ـ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية.

طبعة دار المنار، القاهرة ـ مصر، ط٧، ١٣٦٧هـ.

أبو عبيدة: معمر بن المثنى.

٣٢٥ـ مجاز القرآن.

تحقيق: د/ محمد فؤاد سزكين.

طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٨١هـ ـ ١٩٦٢م.

العجلي: أحمد بن عبد الله.

٣٢٦ـ تاريخ الثقات.

تحقيق: د/ عبد المعطي قلعجي.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ.

ابن عدي: عبد الله؛ أبو أحمد.

٣٢٧ـ الكامل في ضعفاء الرجال.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ.

أبو عذبة: الحسن بن عبد المحسن.

٣٢٨ـ الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية.

تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

ابن العربي: محمد بن عبد الله؛ أبو بكر.

٣٢٩ـ سراج المريدين.

مخطوط، يوجد في دار الكتب المصرية، القاهرة ـ تحت رقم ٢٠٣٤٨ب، مصور عن النسخة الأصليّة.

٣٣٠- قانون التأويل.

تحقيق: محمد السليماني.

طبعة مؤسسة علوم القرآن، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٣١ـ المتوسط في الاعتقاد.

مخطوط يوجد في الخزانة العامة في الرباط، تحت رقم ١٩٦٣ك، عدد أوراقه ٧٣ لوحة.

ابن أبي العز الحنفي.

٣٣٢ـ شرح العقيدة الطحاوية.

تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، وآخرين.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٨، ١٤٠٤هـ.

العزّ بن عبد السلام.

٣٣٣ـ الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز.

طبعة دار الفكر، دمشق ـ سوريا. نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة. (د ـ ت).

٣٣٤ـ قواعد الأحكام.

٣٣٥ـ العقائد.

بعناية: بسام عبد الوهاب الجابي.

طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

ابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله.

٣٣٦ـ تاريخ دمشق.

مخطوط مصوّر في الجامعة الإسلامية، يحمل الرقم ١٣٤٣.

٣٣٧ـ تبيين كذب المفتري.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٩هـ.

العكبري.

٣٣٨ـ التبيان في شرح الديوان؛ وهو شرح ديوان المتنبي.

وضعه: عبد الرحمن البرقوي.

تحقيق: مصطفى السقا/ إبراهيم الأبياري/ عبد الحفيظ شلبي.

طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

ابن العماد الحنبلي

٣٩٩ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

عون: فيصل بدير.

٣٤٠ـ علم الكلام ومدارسه.

نشر مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ـ مصر، ١٩٨٢م.

ابن عيسى: أحمد.

٣٤١ـ توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

العيني: بدر الدين.

٣٤٢ـ عمدة القاري.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

غالب: مصطفى.

٣٤٣ـ كتاب أرسطو.

طبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٨م.

٣٤٤ـ أفلوطين.

مطبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٦م.

الغامدي: أحمد بن عطية بن علي.

٣٤٥ـ البيهقي وموقفه من الإلهيات.

طبعة المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط٢، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

غاوجي: وهبي سليمان.

٣٤٦ـ أركان الإيمان.

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٧هـ.

الغرابي: علي مصطفى.

٣٤٧ـ أبو الهذيل العلاّف.

طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٩٨٥م.

٣٤٨ـ تاريخ الفرق الإسلاميّة، ونشأة علم الكلام عند المسلمين.

طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٩٨٥م.

الغزالي: أبو حامد.

٣٤٩ـ إحياء علوم الدين.

طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة ـ مصر، ١٣٥٦هـ.

٣٥٠ـ الأربعين في أصول الدين.

طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٥١ـ الاقتصاد في الاعتقاد.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٥٢ـ إلجام العوام عن علم الكلام.

طبعة مكتبة الجندي، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

٣٥٣ـ تهافت الفلاسفة.

تحقيق: د/ سليمان دنيا.

طبعة دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٧. (د ـ ت).

٣٥٤ـ شرف العقل وماهيته.

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٥٥ـ فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة.

نشر مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر، ١٣٤٣هـ.

٣٥٦ـ قانون التأويل.
طبعة عزت الحسيني، القاهرة ـ مصر، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م.
٣٥٧ـ قواعد العقائد.
تحقيق: موسى محمد علي.
طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
٣٥٨ـ المستصفى في أصول الفقه.
طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
٣٥٩ـ معيار العلم في فنّ المنطق.
تحقيق: د/ علي بو ملحم.
طبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٣م.
٣٦٠ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.
طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ـ مصر، ١٩٦١م.
٣٦١ـ المنقذ من الضلال.
طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.
الفارابي.
٣٦٢ـ التعليقات.
تحقيق: د/ جعفر آل ياسين.
طبعة دار المناهل، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٣٦٣ـ الجمع بين رأي الحكيمين.
طبعة مطبعة السعادة، ١٩٠٧م.
٣٦٤ـ عيون المسائل.
ضمن مجموعة رسائل الفارابي.

طبعة القاهرة، ١٣٢٥هـ.

٣٦٥ـ فصوص الحكم.

طبعة حيدر آباد الدكن ـ الهند، ١٣٤٥هـ.

٣٦٦ـ المدينة الفاضلة.

طبعة ليدن ـ سويسرا، ١٨٩٥م.

ابن فارس: أحمد بن فارس؛ أبو الحسين.

٣٦٧ـ معجم مقاييس اللغة.

تحقيق: عبد السلام هارون.

طبعة مطبعة البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ط٢، ١٣٨٩هـ.

فخري: ماجد.

٣٦٨ـ تاريخ الفلسفة اليونانيّة.

طبعة دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩١م.

ابن فرحون: إبراهيم بن علي.

٣٦٩ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب المالكي.

تحقيق: د/ محمد الأحمدي أبو النور.

طبعة دار التراث، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

الفرذاذي.

٣٧٠ـ شرح الفرذاذي على شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار.

مخطوط، يوجد بدار الكتب المصرية، القاهرة، تحت رقم ٢٨٨٩٢ب.

الفريهاهري: عبد العزيز الهندي.

٣٧١ـ النبراس.

طبعة كتبخانة إكرامية، بشاور ـ باكستان. (د ـ ت).

الفضائلي: ابن أبي الفضائل.

٣٧٢ـ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة.

نشر العطار، ١٣٣٩هـ ـ ١٩٥٥م.

ابن فورك: أبو بكر.

٣٧٣ـ مجرد مقالات الأشعري.

تحقيق: دانيال جيمارية.

طبعة المكتبة الشرقية، بيروت ـ لبنان، ط١. (د ـ ت).

٣٧٤ـ مشكل الحديث وبيانه.

تحقيق: موسى محمد علي.

طبعة عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

الفوزان: صالح بن فوزان.

٣٧٥ـ حقيقة التصوف.

الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب.

٣٧٦ـ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز.

تحقيق: محمد علي النجار.

طبعة المكتبة العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

٣٧٧ـ القاموس المحيط.

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

ملا علي القاري.

٣٧٨ـ شرح الفقه الأكبر.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ.

٣٧٩ـ ضوء المعالي شرح بدء الأمالي.

طبعة دار السعادة، تركيا.

٣٨٠ـ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح.

طبعة المكتبة الإمدادية، ملتان ـ باكستان. (د ـ ت).

قاسم بن قطلوبغا.

٣٨١ـ تاج التراجم.

طبعة سعيد كمبني، كراتشي ـ باكستان. (د ـ ت).

قاسم: محمود.

٣٨٢ـ الفيلسوف المفترى عليه.

طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم.

٣٨٣ـ تأويل مختلف الحديث.

نشر دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٣٨٤ـ تفسير غريب القرآن.

تحقيق: أحمد سيد صقر.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٣٨٥ـ الشعر والشعراء، أو طبقات الشعراء.

تحقيق: أحمد شاكر.

طبعة القاهرة ـ مصر، ١٩٦٦م.

القرشي: عبد القادر.

٣٨٦ـ الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية.

تحقيق: د/ عبد الفتاح محمد الحلو.

طبعة مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ـ مصر، ١٣٩٨هـ.

القرطبي: محمد بن أحمد.

٣٨٧ـ الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العُلا.

مخطوط، يوجد منه نسخة في استانبول، تركيا.

٣٨٨ـ الجامع لأحكام القرآن.

طبعة دار القلم، بيروت ـ لبنان، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

القمي: عباس.

٣٨٩ـ سفينة البحار.

طبعة النجف، العراق، ١٣٥٥هـ.

٣٩٠ـ الكنى والألقاب.

طبعة المطبعة الحيدرية، النجف ـ العراق، ط٢، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.

ابن القيم: محمد بن أبي بكر؛ شمس الدين.

٣٩١ـ اجتماع الجيوش الإسلامية.

نشر المكتبة السلفية، بالمدينة المنورة. (د ـ ت).

٣٩٢ـ أعلام الموقعين.

تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ـ طبعة منقحة ـ. (د ـ ت).

٣٩٣ـ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان.

تحقيق: محمد حامد الفقي.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٣٩٤ـ بدائع الفوائد.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
٣٩٥ـ التبيان في أقسام القرآن.
طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
٣٩٦ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة.
تحقيق: د/ علي بن محمد دخيل الله.
نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ.
٣٩٧ـ الصواعق المنزلة.
تحقيق: د/ أحمد بن عطية الغامدي، د/ علي بن ناصر الفقيهي.
المملكة العربية السعودية (د ـ ط)، (د ـ ت).
٣٩٨ـ طريق الهجرتين وباب السعادتين.
طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
٣٩٩ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين.
تحقيق: محمد حامد الفقي.
طبعة مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ـ مصر، ١٣٧٥هـ.
٤٠٠ـ مفتاح دار السعادة.
طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).
٤٠١ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف.
تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، بحلب ـ سوريا.
طبع مطابع دار القلم، بيروت ـ لبنان.
الكتبي: ابن شاكر.
٤٠٢ـ فوات الوفيات.

تحقيق: د/ إحسان عبّاس.

(د ـ ط)، (د ـ ت).

ابن كثير الدمشقي: إسماعيل.

٤٠٣ـ البداية والنهاية.

طبعة دار الفكر العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٤٠٤ـ تفسير القرآن العظيم.

علّق حواشيه وقدّم له: عبد الوهاب عبد اللطيف.

طبعة مكتبة النهضة الحديثة، ط١، ١٣٨٤ـ ١٩٦٥م.

كحالة: عمر رضا.

٤٠٥ـ معجم المؤلفين.

طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

كرم: يوسف.

٤٠٦ـ تاريخ الفلسفة اليونانيّة.

الطبعة الخامسة، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م.

الكرمي: مرعي بن يوسف.

٤٠٧ـ الشهادة الزكية فى ثناء الأئمة على ابن تيمية.

تحقيق: د/ نجم عبد الرحمن خلف.

طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

الكناني: علي بن محمد بن عَراق.

٤٠٨ـ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة.

تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف/ عبد الله محمد الصديق.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

الكوثري: محمد زاهد.

٤٠٩ـ تبديد الظلام المخيّم عن نونية ابن القيّم.

هذا تعليقات الكوثري على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي.

طبعة مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر، ط١. (د ـ ت).

٤١٠ـ مقالات الكوثري.

طبعة مطبعة الأنوار، القاهرة ـ مصر، ١٣٨٨هـ.

٤١١ـ مقدمة الكوثري على تبيين كذب المفتري لابن عساكر.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

اللالكائي: هبة الله بن الحسن.

٤١٢ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة.

تحقيق: د/ أحمد بن سعد حمدان الغامدي.

طبعة دار طيبة، الرياض ـ السعودية، ط١. (د ـ ت).

لطف: سامي نصر.

٤١٣ـ نماذج من الحكمة الدينيّة للمسلمين: (الفرق الكلامية).

(د ـ ن)، (د ـ ت)، ط٢ ١٩٨١م.

اللقاني: إبراهيم بن حسن.

٤١٤ـ جوهرة التوحيد.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

اللكنوي: عبد الحيّ.

٤١٥ـ الفوائد البهيّة.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

الماتريدي: أبو منصور.
٤١٦ـ تأويلات أهل السنّة.

مخطوط، في دار الكتب المصرية، رقمها (١٥٩٠/ ٨٧٢) تفسير.

٤١٧ـ تأويلات أهل السنة.

طبع منه تفسير سورة البقرة.

تحقيق: د/ محمد مستفيض الرحمن.

طبعة مطبعة الإرشاد، بغداد ـ العراق، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٤١٨ـ التوحيد.

تحقيق: د/ فتح الله خليف.

طبعة دار المشرق، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

المامقاني: عبد الله الرافضي.

٤١٩ـ تنقيح المقال في علم الرجال.

طبعة حجرية قديمة ـ إيران.

المتولي الشافعيّ.

٤٢٠ـ الغنية في أصول الدين.

تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٧م.

المجذوب العلوي بن مولاي الحسن.

٤٢١ـ الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة.

رسالة ماجستير مقدّمة إلى كلية الدعوة وأصول الدين بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، قسم العقيدة. مطبوعة على الآلة.

المحاسبي: الحارث.

٤٢٢ـ شرف العقل وماهيته.

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

محفوظ: علي.

٤٢٣ـ الإبداع في مضارّ الابتداع.

نشر دار الباز، مكة المكرمة. (د ـ ت).

المحمود: عبد الرحمن بن صالح.

٤٢٤ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة.

رسالة دكتوراة مقدمة إلى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم العقيدة، مطبوعة على الآلة.

محمود: فوقية حسين.

٤٢٥ـ الجويني إمام الحرمين.

طبعة المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

مراد: عبد الكريم بن علي.

٤٢٦ـ تسهيل المنطق.

طبعة دار مصر للطباعة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

مراني: ناجية.

٤٢٧ـ مفاهيم صابئية مندائية.

طبعة بغداد ـ العراق، ١٩٥٣م.

ابن المرتضى: أحمد بن يحيى.

٤٢٨ـ رياضة الأفهام في لطيف الكلام.

مطبوع ضمن كتاب البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار في الاعتقادات الدينية، واللطائف الكلاميّة. .

٤٢٩ـ طبقات المعتزلة.

تحقيق: سوسنه دفيد فلزر.

طبعة دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

٤٣٠ـ القلائد في تصحيح العقائد.

مطبوع ضمن كتاب البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار في الاعتقادات الدينية، واللطائف الكلاميّة..

٤٣١ـ المنية والأمل في شرح الملل والنحل.

تحقيق: د/ محمد جواد مشكور.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

ابن المرتضى اليماني: محمد؛ أبو عبد الله.

٤٣٢ـ إيثار الحق على الخلق.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

المرعشي.

٤٣٣ـ نشر الطوالع.

طبعة مكتب العلوم العصرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٤٢هـ.

المسعودي: علي بن الحسين.

٤٣٤ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر.

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

طبعة المكتبة التجارية، ط٣، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.

مسلم بن الحجاج القشيري.

٤٣٥ـ صحيح مسلم.

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

المصري: ابن نجيم.

٤٣٦ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق.

طبعة سعيد كمبني، كراتشي ـ باكستان. (د ـ ت).

المعتق: عواد بن عبد الله.

٤٣٧ـ المعتزلة وأصولهم الخمسة.

نشر دار العاصمة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.

المعلمي: عبد الرحمن بن يحيى.

٤٣٨ـ التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل.

تخريجات وتعليقات: المشايخ/ عبد الرزاق حمزة/ محمد ناصر الدين الألباني/ زهير الشاويش.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط٢، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٣٩ـ رفع الاشتباه عن معنى الإله.

مخطوط يُوجد في مكتبة أخينا أحمد يحيى اليماني بالمدينة المنورة.

المقدسي: أبو حامد.

٤٤٠ـ رسالة في الرد على الرافضة.

تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن.

طبعة الدار السلفية، الهند، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

المقدسي: أبو الفتح.

٤٤١ـ الحجة على تارك المحجة.

تحقيق: د/ محمد إبراهيم هارون.

رسالة دكتوراة مقدّمة إلى قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة

المنورة، شعبة العقيدة. مطبوعة على الآلة.

المقدسي: ابن قدامة.

٤٤٢ـ إثبات صفة العلوّ.

تحقيق: د/ أحمد بن عطية الغامدي.

طبعة مؤسسة علوم القرآن، بيروت ـ لبنان. نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٤٤٣ـ تحريم النظر في كتب الكلام.

تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقيّة.

نشر دار عالم الكتب، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٤٤٤ـ حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة.

تحقيق: يوسف الجديع.

نشر مكتبة الرشد، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٩ـ ١٩٨٩م.

٤٤٥ـ ذم التأويل.

تحقيق: بدر البدر.

نشر الدار السلفية، الصفاة ـ الكويت، ط١، ١٤٠٦هـ.

٤٤٦ـ المغني.

نشر وتوزيع دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

المقري: أبو الفضل.

٤٤٧ـ ذم الكلام.

مخطوط.

المقري.

٤٤٨ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب.

طبعة.

الملطي: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن.

٤٤٩ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

تحقيق: يمان بن سعد الدين المارديني.

رمادي للنشر، الدمام. والمؤتمن للتوزيع، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

ابن منظور: محمد بن مكرم؛ جمال الدين.

٤٥٠ـ لسان العرب.

طبعة دار صادر، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

موسى: محمد عبد الحميد.

٤٥١ـ نشأة الأشعرية وتطوّرها.

طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٢م.

ابن الموصلي: محمد.

٤٥٢ـ مختصر الصواعق المرسلة.

طبعة دار الندوة الجديدة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

الموصلي: خليل بن إبراهيم؛ أبو بكر.

٤٥٣ـ بين أبي الحسن الأشعري، والمنتسبين إليه في العقيدة.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠م.

النابغة الذبياني:

٤٥٤ ـ ديوان النابغة الذبياني.

شرح وتقديم: عباس عبد الساتر.

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

الناشي: غضبان رومي عكله.

٤٥٥ـ الصابئة: بحث اجتماعي تاريخي ديني عن الصابئة.

مطبعة الأمة، بغداد ـ العراق، ط١، ١٩٨٣م.

ابن ناصر الدين الدمشقي.

٤٥٦ـ الرد الوافر على من زعم بأنّ من سمّى ابن تيمية شيخَ الإسلام كافر.

تحقيق: زهير الشاويش.

طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

النجاشي: أحمد بن علي الرافضي.

٤٥٧ـ الفهرست في أسماء مصنفي الشيعة.

نشر مكتبة الداودي، قم ـ إيران. (د ـ ت).

الندوي: عبد الحي الحسني.

٤٥٨ـ نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر.

طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٨٢هـ.

ابن النديم الرافضي.

٤٥٩ـ الفهرست.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

النسفي: أبو البركات.

٤٦٠ـ تفسير النسفي.

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

النسفي: حافظ الدين.

٤٦١ـ العمدة؛ أو عمدة الاعتقاد.

مخطوط يوجد في دار الكتب المصرية، تحت رقم ٧١١/ عقائد، ١٦٩/ توحيد.

٤٦٢ـ **مدارك التنزيل وحقائق التأويل.**

طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

النسفي: أبو المعين.

٤٦٣ـ **بحر الكلام في علم التوحيد.**

طبعة مكتبة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ ـ ١٩١١م.

٤٦٤ـ **تبصرة الأدلة.**

مخطوط، توجد منه نسخة في دار الكتب المصرية، تحت رقم ٤٢/ توحيد. ونسخة أخرى في المكتبة الأزهرية بالقاهرة، تحمل رقماً خاصاً (٣٠١)، وآخر عاماً (٤٤٠٦/ توحيد).

٤٦٥ـ **التمهيد لقواعد التوحيد.**

مخطوط يوجد في دار الكتب المصرية، تحت رقم ١٧٢/ توحيد.

النوبختي: الحسن بن موسى الرافضي.

٤٦٦ـ **فرق الشيعة.**

علق عليه: محمد صادق آل بحر العلوم.

طبعة المطبعة الحيدرية، النجف ـ العراق. (د ـ ت).

الهراس: محمد خليل.

٤٦٧ـ **ابن تيمية السلفي.**

طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٦٨ـ **شرح القصيدة النونية لابن القيم.**

طبعة دار الفاروق الحديثة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

الهروي: أبو إسماعيل.

٤٦٩ـ **ذمّ الكلام.**

تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل.

رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، شعبة العقيدة. حقّق فيها الباحث جزءين من أصل الكتاب. وهو يُكمل تحقيق الباقي الآن لنيل درجة الدكتوراه.

٤٧٠ـ ذم الكلام.

مخطوط، يُوجد منه نسخة في المتحف البريطاني.

ابن هشام الأنصاري: عبد الملك.

٤٧١ـ شرح شذور الذهب.

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

الطبعة الخامسة، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥١م.

ابن الهمام: الكمال.

٤٧٢ـ المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة.

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

طبعة مطبعة السعادة، القاهرة ـ مصر. (د ـ ت).

الهندي: محمد طاهر بن علي.

٤٧٣ـ تذكرة الموضوعات.

طبعة المنيرية، القاهرة ـ مصر، ١٣٤٣هـ.

وكيع بن الجراح.

٤٧٤ـ أخبار القضاة.

طبعة.

الوكيل: عبد الرحمن.

٤٧٥ـ هذه هي الصوفية.

نشر مكتبة أسامة، الرياض ـ السعودية. (د ـ ت).

ولد عدلان.

٤٧٦ـ جامع زبد العقائد التوحيدية.

طبعة المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

ابن أبي يعلى.

٤٧٧ـ طبقات الحنابلة.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

كتب مجاميع.

٤٧٨ـ دائرة المعارف الإسلاميّة.

نقلها إلى العربية: محمد ثابت الفندي/ أحمد الشناوي/ إبراهيم زكي خورشيد/ عبد الحميد يونس.

طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. (د ـ ت).

٤٧٩ـ مجموعة الرسائل الكمالية.

نشر مكتبة المعارف بالطائف ـ السعودية، ١٣٩٩هـ.

٤٨٠ـ مجموع مهمات المتون.

طبعة دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٤٩م.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة